عدد اوراق ٢٥٥

عدد سطر ٢١

٩٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله العظيم ليتخلوا عن الرذائل فينجوا عن عذاب الجحيم ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق بسننه الجسيم محمد واله وصحبه المجتبين على تتميم العصيم والقاشعين بانوار الآراء ظلم سدسه كالطرائم ما جاد الغمام بديمه على الهيم وثبت لتضمن في مهامه القصيم

فان اولى ما تعرضه القرائح القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوانح الجوارح ما يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذي يعتلي ذروى الحقائق الاسلامية ومنه تجتلى عرائس الدقائق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي العلة ويسقي ذا الغلة لا سيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة لم يبد الاصول لدرع هاتي الحصول تشيدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول وقد دعت في تنقيص شانه السنة الفسول فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول دون تصنيف ابواب وفصول كالاعانة بالغرفة حلية الاستعانة باليم والقيام بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأي رأسي قمام والذب عنه بكشف المرام

قوله حين اعدت بلسان الكلام اشارة الى ما وقع بعد تسويد المتن وجمعه الى اري في منامي اني اذهب في طريق فاري رجالا بيض الوجوه على هيئة السادات يأخذون الجواهر باذا فرحوا من مشتغلين رشيهم فاصابهم يتغول في كتبي في الاحول مبتاعا لا تظهرو وترددا معتقدا اني كتبته لاظهره بل لاجل تتبع كلام القوم ظلعنو اي نقاطهم ذلا تقيد عذري وبلغ غاية الالحاح في اظهاره لستفاد منه وذلك التزمت حاما من به فيه ما استطعت فصنعت الدرر بالعفو اصحابي من الفضلاء فقال انه امر بشرحه لا انه يحتاج اليه وبعد شر الاستفادة منه كمال الاستفادة وبعد ذلك اقدمت على الشرح الحمد لله الذي يسر لي اتمامه

وكنت المقام لسياغ له العزم والاقدام وان لم يعجبه الحسدة اللئام ومن يقف امام المذهب بتلاده طامح حمر الوحش اذ هيعا راتع ثم الجمع الى التصور بعرفة ومن بحور بحور البحار بين مغترف فواستهم الى المسطور بمكنونات ضمائر الخبار وانشئها من الحقوق على مخزونات الاحبار ولم ار له تسبيلا عن الجمع والترتيب ولم اجد عليه لسبيله سوى النقد والتهذيب فرتبت ولا عجالة ابتغاء النظام بل بحلة زرق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من عندي افتنصها بسهام النظر الصائب ومكالئدمن فرائد نظمها بايدي الفكر الثاقب ثم العيشها في زوايا الهجران ونسجت عليها عناكب النسيان لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد اضل ذويهم الحق بسبيل السداد ومنهج الرشاد واسل هجيرهم تمزيق الادم باسنة شداد والسنة حداد فرسالى ترهات الضلال عن عدة يجد الحق هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امدت بلسان الالهام لا كلام مبيل الاوهام ان امط عن وجهها اللثام واظهر دفائنها الى الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد وامضيت شهرا في الاجتهاد وشهرا في الارشاد فجاء بحمد الله ذي الفضل والندى ونعم كالبدر من مشرق بدا اضاءت به سبل الفروع فرعة وسميته مناهج الاصول مسندة بها ثمار اغصان الفروع نضارة فيها صار بنيان الاصول مستيدا اذا راي الحذاق

غرة وجهها تجلت عقدا ودرا منضدا ولئن نظروا فيها بمقل
مؤيد بنور الالهام فيها بمقل مثل كدأ ومن جد في تحصيل حج خصم
وكان عونا لخصم سيفا مهندا آكرمها كما رفعت للحج اعطيها قبول الذي
الاصحاب دهرا مخلدا لعل لسانا صادقا الدعاء لي بعقوب ويدعو لي
الهنا مجلدا جزى الله في اولاه خيرا بما سعى وولاه في اخراه عيشا
مرغدا ثم لما احببت فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست
فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحتها شرحا يتضمن بسط
ايجازها بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها بما الهم المفاض
وتفصيل اجمالها مع تحقيق المرام وقف ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما
يعتاد ببحث يلتذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلألأ
السطور كانها نور على نحور كان الثريا علقت في جبينه وفي نحره
الشعرى وفي خده القمر وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول
متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سبب النجاة في يوم الدين
ثم المأمول من الاخوان عن الاعتساف والمرجو من المجبول
على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافكار
لعله يونس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة
نهار وان وقع فيه عثيرة في ذلك او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الجواد
ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجب من
اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما
يتمنى عندهم من الاحسان لئن ادركت في نظمي فتورا وههنا
في بيان المهنا فلا تنسب بنقصي اذا رقصي على قدر تنشيط الزمان

وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو
الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا
الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اما
عن ذي الحال الاولى او ضميرها على الترادف والتداخل والاول اوجه
والمعنى متبركا بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا الله وهذه الطريقة على الطرق
المتعارفة انسب بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر
ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي
وابو داود كل كلام لا يبدأ بحمد الله فهو اجذم ووجهه ان ابتداء الكتاب
يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث
فيعتبر التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الذي باقي بعد بحو ممكن بان يحمل احدهما على
الحقيقي والآخر على الاضافي فيما سمي بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
وعمل بالاجماع المتفق عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة
بالتسوية لمن يعني الله تعالى ان الموصول للتفخيم شيد اي احكم من
الشيد وهو الجص وفي الاساس القصر اشاده وشيده رفعه اصول
الدين الاصل كما سيأتي ما يبتنى عليه غيره والدين في اللغة الطاعة وعرفا
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير
بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية وبنى اي قوى فروعه
اي الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية

العلمية بالكتاب متعلق بابد المبين اى الكاشف لما خفى على الناس
من الحق او الواضح الاعجاز و مصليا عطف على حامدا على مقوم اى
مسوى سنن اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم
سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات و الجهابذ اى المنتقدين على استحسان استصحاب
اى عدّ ابتاعه صحبته حسنا اجمعين حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه
قد ذكر الاصول و الفروع و الكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب
على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق على احدها
لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة و واحد منها اعنى القياس فى ضمن
الاستحسان الذى هو القياس الخفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول
وذكر اثنين من المختلف فيهما بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان
والاستصحاب لان النفى اما مثبت او منتف فلا بد من امرين وقدم الاستحسان
لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكره مبنى على ان يكون
المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى اخر كما تحقق فى موضعه وبعد اى بعد الحمد لله تعالى
والصلوة على النبى وآله فهذه الفاء اما على توهم اما او على تقدير ها فى نظم
الكلام والتأنيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة
فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان
غرة قوم اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه ودرر بحار المعقول والمنقول
الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة والمراد بالدرر
المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى العيبة والخلل

العيب

العيب خالية مشحونة بالاشارات الى الدقائق والاسرار المقبولة عند
اولى الابصار تقويم اى تقويم وتعديل عبرات برهان الاصول نافع صفة
تقويم ولهذا ذكره فى الوصول الى مستصفى حقائق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية
عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص
البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل نظمتها اى المجلة بتهذيبه
اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا و منقحا مع الاحكام اى مع كونه محكما متينا
مغنيا عن التطويل والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى
الى التعمية والالغاز وفقرتها بعبارة تبيينه اى بسبب كمال التوضيح المرام المطلب
منار وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار يعنى
ان فقراتها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق
كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى طرقه الى النيل و
الوصول رتبتها اى المجلة معولا اى معتمدا فى تقرير الكلام وتحقيقه على
عناية الملك العلام ولو فقته العناية لتخليص الشخص عن محنة لو جهت
اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسميتها مرقاة
الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلى
ليصل بها فتلك الى نيل العلى خير سلم اسأل الله تعالى حال من فاعل رتبتها
لغاية من كنه الهداية حتى استغنى فى تقريب الكلام ولا احتاج الى احد من
الانام واسئل الله تعالى وقاية اى حفظا لاقدام العقل والفهم عن التزلزل
العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المرام ولا ارتفع عن منهج
الرشاد فى البداية والنهاية متعلق بالتزلزل او الوقاية على العفو والاستقرار

انه اى الله قريب تمثيل لا لتحقيق مجيب اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى

فى تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا

دعان فلا يرد السؤال المشهور عليه لا على غيره توكلنا وهو تفويض

الامر الى العزيز العليم لا الى غيره انيب ارجع اذ غيره لا يصلح لهذا الامر

حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول

وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح و

التبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتعريف والتحقيق

واربعة عشر من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى

والخلاصة والتهذيب والغاية والنهاية والكفاية والكنز والهداية والوقاية

والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصم

التعسف مقدمة اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه

وغايته فان طالب كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بتلك الجهة

لئلا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان انضباط مسائل العلم

يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه

عن سائر المطالب والغرض الذاتية وان جاز استناد التميز اليها ايضا لكن

اختير عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد

بيان ما هو الحق واما تعيين الغاية فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما

اقتضى المقام تقديم الاول لقدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم

يكون مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب

اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى على وجه لزم منه التكرار فى

تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم غير المقصود بالذات

وقدم ههنا اللقبى على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجح على التعريف

حيث قيل علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك

القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام

وان شمل الكليات كلها اى اصولا وقواعد او ادراكها فيدخل العلوم المذكورة

ويخرج بقوله تعرف به لان اثباتها بالنسبة احوال الادلة والاحكام الشرعية

اى المنسوبة الى الشرع محمد عليه السلام اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة

فيها للدلالة على الاحكام لا لتوقفها على الشرع لان القرآن الذى هو بعضها من

المعجزات التى يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما

انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة من حيث انها اى تلك

الاحوال دخل فى اثباتها اى الاحكام بالاولى اى الادلة وقوله علم كالجنس و

الباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئى والبسيط تصورا

او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما

عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن

التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فى نفسه والنظر

فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب

الخبرى والمفرد الذى من شانه اذا نظر فى احواله وصل اليه كالعالم للصانع

وهذا هو المراد ههنا والمراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع

والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة

الادلة على الاحكام مطلقا وعند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام

منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية و

الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان

والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي
كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية يعرف
الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والحكم
غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد
في التعريف قيد او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء
اعم من التصريح فادرجه بهذا الاعتبار وتدخل الاحوال في الاثبات
كونها معتبرة في كبرى الاقتراني وملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي
سواء كانت محمولات واجزاء لها او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشات
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة
وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشات من الاحكام كاحوال الحكم
فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان
القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال
كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه
وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات
والمباحث المتعلقة بما فيهما من القيود والصفات مسائل الاصول
وهو المعني بكونه معرفة الاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة
الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام
التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه
كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على
ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل

عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم
ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد وادراكها او الملكة الحاصلة من
ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا
اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القواعد الكلية
الى الصغرى بسهولة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول
ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد
المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب
وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة وفيه انه يخرج علم سائر الاحوال
تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
من احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في القاعدة الكلية
بخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول والثاني ان مفسري التوصل
بما ذكر صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب
القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها
الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في محله ان الموصل القريب مجموع المقدمتين
لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبي فشرع في الاضافي وكان
اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوفا على تعريف مفرداته
الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت
بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها مشتقا او في معناه
تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا تفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه
ادلة تختص بالفقه لانها مبنى الفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف
على معرفة المضاف اليه قدم الفقه وان اخره العموم نظرا الى الظاهر فقال

معرفة النفس ما لها وما عليها عملاً هذا التعريف سوى القيد الاخير
منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بترتيبه تعلقها بمعانيه بعدها اعني ما لها وما عليها فان
العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة
استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كما لك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين لا ادري لجواز
ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
اولا من اخر وقد يراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها وما عليها
احكام ما تنتفع بها وتتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها الظاهر ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال
الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم ما تنتفع به وتتضرر بها
ناشيا عن دليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل ع
بارادة الملكة علم الرسول والمقلد ممن ياخذ الحكم من النص بمجرد
العلم بالنص بلا ملكة كما تبين طالكان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات
والوجدانيات وكان المتعارف تعريف الفقه المأخوذ في اصول
الفقه زيد قيد عملا فخرج علم الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم
الاخلاق ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام رحمه الله اراد الشمول لهما
لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج
الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد با

بيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والشرعي اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فيخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بجميع الاحكام الغير الماخوذة من الشرع سواء كانت عقلية كالعلم بان العالم حادث او حسية كالعلم بان النار محرقة او اصطلاحية كالعلم بان الفاعل مرفوع ويخرج ايضا العلم بالاحكام الشرعية النظرية التي تسمى اصلية واعتقادية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا ويخرج ايضا علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد لعدم حصوله من الادلة التفصيلية احمد رومي

بالوجدانيات كما اشار اليه اخلاقيها من الوجوب ونحوه وهي تدرك
بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان
فان قيل لا بحث في الكلام عن الاحكام الا على قدر مثل ان معرفة الله تعالى
واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد بمعرفة
الله تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب فيه هكذا وحصول الواجب المطلق يتوقف على معرفة احوال
العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على قانون
الاسلام وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعم في جميع مسائل
الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب
الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر
من مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال
الشافعية في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات
لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة
وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح
الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة على خطاب الشارع خرج
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة بكيفية العمل
خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها
متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام
فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما

علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم التفصيلية

خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن

المقتضي والنافي مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان المجهول

فقال الاصول هي ما يبتنى على بناء المجهول فقال ابتنيت الدار

يعني يبتنى عليه غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او

عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك

قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما قال

الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين عدم

اي النقل لحصول الاول اي خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه

لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي

الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون

اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبنى العلم الا دليله وما يتوقف

عليه دليله ولنا ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على

الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون

فيه نقلان نقل الى الدليل ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصول بعد

الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع في تعيين

موضوعه فقال وموضوعه اي العلم اي موضوع كل علم ما يبحث فيه عن

اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي

في الصدق او في الوجود فان المباحث للشيء اذا لم يكن مساويا له في

الوجود ووجد له عارض قد يعرض له حقيقة كان الموضوع كوصف منه ايضا

كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان

فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة له بجزئه

الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح

المباين له في الصدق المساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة

لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو

الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل الذي لا يفيد

الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو

الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا

نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص الذي لا يفيد الظن او على نوعه

اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب

حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس

اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاحكام

فيها دون الترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام

من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام ان الادلة من حيث

يستنبط عنها الاحكام واختار المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه

بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر

الامكان هو الاصل كما سبق وقد ذكر لان احوال الاحكام من حيث

الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان

الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق ان الادلة السمعية لا مطلقا

بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا

بل من حيث تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام

خصه بالذكر لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك

يعني ان المبحوث عنه في العلم ان كان اضافة بين الشيئين كما يبحث في اصول الفقه عن اثبات الادلة للاحكام وفي المنطق عن ايصال تصور الى تصور وتصديق الى تصديق وكانت العوارض التي تدخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن المضاف الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه اضافة كما وقع البحث في الفقه عن وجوب فعل المكلف وحرمته فموضوع العلم لا يكون الا واحدا احمد ... رحمه الله تعالى رحمة واسعة

لان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركبت من جزئيه موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لا ان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لا تغاير الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لترجيح احديهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل في اصول الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما نقل من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما خذ التفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لا يتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظ واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب او باختلافه

عدم التجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحد الجزء الثاني المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد باشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل عن البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها فقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا للامر لا استدلالا واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية ولا الاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحوها لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها ولا اعتبار بما بينهما الا نقيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراكها ...

الالفاظ في كونها البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء
في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التعدد
فلان تعدد جهة عين اختلاف الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف
العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية
وقد تقرر في موضعه ان الجهة تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون
سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق
كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متامل
منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع
شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكم ومصلحة تترتب على
فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامه
استكماله بالغير لان فاعليته تعالى تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت
هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب طاقة
الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية
وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام
اذ لم يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان
شرائط افادتها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا ولبين
احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من
الادلة المفصلة فالحصر اي اذا كان بحث الاصولي عن احوال الادلة
والاحكام انحصر المقصود اي في الفن او من الكتاب المقصود من

الفوائد في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر ولما
يتناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان
احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ووجه الضبط ان الدليل اما وحي
او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول
كل المجتهدين في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فالملحقة
بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري على
باحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط
بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب
بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث وبقوله
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث فهو اي القصد
الاول الذي في الادلة يترتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة
الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلا
من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه وبين
كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج
الى تخصيص صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاختار بعضهم الانزال
والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة
التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق
القران بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل لازمان

لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث النبوية والالهية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها في المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراآت الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي مثل فعدة من ايام اخر متتابعات

اليمين من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه ان خص بالكل لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وقد خص بالكلام التام ليخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض شيء دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي من احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما اشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا يبحثون عن احوال الخاص والعام والمشترك والمؤول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات ويجعلونها من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الكلمات من القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض كص وق كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند كثير من الفقهاء من حرمة مسه على المحدث

وتلاوته على الجنب وان دل على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة يشتملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات المعتبر فيه استعارة لطيفة كيف لا يكون بمعنى واما ما هو على حرف واحد مكتوب ومقلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال خاص وهو جبرئيل عم على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث خاصة غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي انه المنقول

بلا تواتر سواء نقلت بطريق الشهرة او الاحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر
الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز وكونه اصل تمام الادلة
والعادة تقضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا
قطعا فهو اي لو لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل بالتواتر شرط
لكون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان
في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القراءات
السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو ما
لك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة
وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة
لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة
واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر
متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد
كونه بعضا من القرآن كالحروف والكلمة واما الهيئة المخصوصة فليست كذلك
فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين فالشاذ اي اذا كان
النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان الشاذ سواء نقل
بطريق الشهرة او الاحاد لا يعطى له على البناء للمجهول حكم القرآن من اكفار
جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة
الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل بمشهوره اي بما نقل عنه بطريق
الشهرة من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا
ورد بيانا للكتاب فالحجية فان غير الخبر المتواتر كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين
يجب العمل به فاما قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها

ههنا

ههنا وايضا المدعى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مناسبة بينهما
قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو
نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة
الملزوم افادة اللازم ولما كان منازع الخصم في الجواز عمره وقال مالك
والشافعي رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره
ولا خبر فيصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي
اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس
بحجة ولا عبرة بكلام من هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع
انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا انه مشكل وهو ان القرآن لو وجب
تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لكفرت احدى الطائفتين من
المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور
واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنيته ما كونه قرآنا
ضروري والا فالقول باثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروري
وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على
عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه
الدليل وليس به ولكن في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
عليه الا بامعان النظر حتى يعذر صاحبها مانعة في بسملة اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احتراز عن البسملة
الواقعة في اثناء سورة النمل في قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع
الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح من الطرفين اي طرفي

الشافعية والمالكية فان الفرقة الى قائلون بقرآنيته والكتابية ينفيهما
واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس من القرآن الا ان متاخريهم ذهبوا
الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه اية فذة من القرآن انزلت للفصل
والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم في كل من
الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد الوضوح
الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما ما ولا عند الاخر وقد قامت ههنا
فلا اشكال ومما يوضحه انا قد كفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا
بصفات الاجسام دون المستترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف
بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى تمسك بخلاف الثانية وهذا التحقيق
ما قاله المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب
لا نسلم الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية
تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
الشبهة العقلية ان يورث اشكالا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا قلنا
هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئا
ثم قيل هذا وكون كلام الشرح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من
الطرف الاخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه اي الكتاب
ههنا اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ
ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والافة لان شيئا منهما
لا يلائم غرض الاصولي والمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة والوصف

بهما الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي من قول
ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى
خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه
مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود
توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وهو عينه على التحقيق وجزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعني النظم
المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن
في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازم ان لو لم
يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام عبارة الفارسية مقام النظم
المنقول لجعل النظم ركنا غير لازم وان لم يكن تخفيفا او الثاني وقوله يلزم عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة
القرآن المحدود بل متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ للدليل الذي ذكر قال الامام فخر الاسلام
في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال
وهو الاصح ولما اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يتوقف عليه معرفة الاحكام اما الاول
فلوضع المفرد والمركب كما سياتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول
وضع الواضع الى اخر فهم السامع فان ايراد المعنى باللفظ الجاري على قانون
الوضع يستند على وضع الواضع ثم دلالته على كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله
ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام بحسب احاليه ترجع

الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل
عن الاحوال القسامية التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية
وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا نص
مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا يقال الشارع انما
اختار تمام ما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها
لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام
التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا
للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام
الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما
ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات
الا الثالث فانه مثمن كما سياتي التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ
له اي المعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو
اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا
لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك
بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير
فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق
فهو الجمع المنكر اورده هنا بدل المؤول لان اطلاق المؤول ليس باعتبار الوضع وذلك في
تناوله الوصفي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس
مطلق المؤول بل المؤول من المشترك الذي يرجح بعض معانيه بالتامل في نفس
الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض
لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجماع وهو يناسب الحيض لا الطهر

بل التعليق فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم تنزله
في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في
العام النكرة المنفية لان لهما وضعا نوعيا وكون عمومهما عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة ما قابل
الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
في اللفظ دلالة على انحصارها في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها
التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدمه على التقسيم
الحاصل باعتبار استعماله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على
الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء
اي من جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم
ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة
الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان
لها احكاما خاصة بها كما ستبين في موضعها ان شاء الله تعالى ثم في عد
المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص او لا فان
احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان
خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي وان لنفسها فان
امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل
والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ
فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ

استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده
فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار
الوقوف به اى باللفظ عليه اى المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل
على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال
باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته
والا فهو الدال باقتضائه والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وتمام ما ذكروه من ضبط
يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين
والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم فى كل تقسيم
التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات
والاعتبارات لا سيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى
هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة
مع التداخل بينهما وبعدها اى بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام
لانها لا تصلح اقسامية للفظ كما لا يخفى تشتمل الكل اى تعتبر فى كل واحد من
الاقسام السابقة وهى ايضا اربعة الاول معرفة مأخذها اى معانيها
الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص
فلان بكذا اى تفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى
مع كونه مستقصى فى المطولات والثانى معرفة معانيها اى حقائقها الشرعية
وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اى تقديم بعضها على البعض
عند التعارض والرابع معرفة احكامها اى الاثار الثابتة بها من اثبات
الحكم قطعا او ظنا ونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين
تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم فدامو النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة

وثمانية وستين ردا للثلاث اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد و
هى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور و
الخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال والاشتراك بينهما
تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة
الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ
مائة واثنين وتسعين قسما فى كل واحد منها الاعتبارات الاربع المذكورة
فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شروع فى تفصيل
الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت عقلا
لمعنى واحد حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون
العام على الانفراد اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا او جنسا فدخل
التثنية وصيغة الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحد على المحدود وهو اى ذلك المعنى فى الاسم قيد به لان التعيين والنوعية
والجنسية لا تتأتى فى الفعل والحرف علم اى معنى متشخص لا يقبل الاشتراك
اصلا كزيد فان معناه جزئى حقيقى او ذلك المعنى نوع ان اشترك بين
الافراد فى الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى اسماء العدد من الواحد
بالنوع او ذلك المعنى جنسى ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كانسان
فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون
الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى
وحكمه اى اثر الخاص الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن
الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظن يفيد

مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وبيان التي
نام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان
يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا
الاحتمال لا المحتمل وبيانه تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او
لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي الى اثبات
الثابت او ازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد
قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام يجيء بالعوارض
فمنشاء الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع
عليه فروعا فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لا فسخا
فانه مستعار فان المذكور في اية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتبار ذكر الفدية
بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باي طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه
خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي لان فيه ابطال العمل بالخاص
فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب
ليس بظاهر ليس بظاهر ولذا ايضا صح طلاق المختلعة اي ايقاع صريح الطلاق
على المراة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون رجعيا بقوله
الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم الا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما
افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها اي الافتداء بعد جمعهما في الا يقيما
تقرير فعل الزوج عما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك
الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بلا عوض وبه ثم قال فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كانتا بالا ولا فلذا قال فان طلقها بعد الطلقتين التي

كلتا

كلتاهما او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب
الفاء في تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب
اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على
الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو
وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر
لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تصلح محلا للخلاف لفساد نكاحها
عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف
في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل
قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال العمل بالخاص وانما عدل عن تقرير
فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة
ليس هو الابتغاء بل اقترانه بالمال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول
ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم
قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد
الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح بالمال
فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون
صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه والجواب عن الاول
ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الظرف
المثبت كما سياتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب

يعني الرجعة فان قلت الوصل بالاقتداء فاسد لان الخلع طلاق عندنا وكذا عند الشافعي في قول فكان هذا تطليقة رابعة قلت الخلع تطليقة ثالثة وهذه بيان لتلك اي فان طلقها اي الثالثة ببدل او بغير بدل الطلاق مرتان بيان شرعية الطلاق وكيفية انواع لا لبيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك تعدد الطلاق وكذا هنا فثبت الطلقة الاولى بقوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان بيان شرعية الطلاق وقوله فامسكوهن بمعروف يثبت الرجعة وبقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله يثبت الطلقة الثانية وبقوله فان طلقها يثبت الطلقة الثالثة وكذا في الكافي

بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثاني قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل تأويل القروء جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء كما اوله الشافعي بالاطهار فابطل موجب الخاص وهو ثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده تنقضي العدة بما في ذلك وطهرين بعده فتنقص العدة عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اوّلت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلثة حيض كوامل فان قيل فلا وجبتم ثلث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل الثاء في ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال ومحللية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق وحل كان او كثر حتى اذا ملكها الزوج

الاول بملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف رحمهم الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمه لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية وأثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات وهو انما مثبتة لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث الا قبله فلا يكون حادثا الا بعد المطلوب ذلك كما لو حلف ان لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى فكلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حنفية الكلام محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها تشبيها بالعنة فقال النبي عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيّا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الزوج انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت

الاول

بالسابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية
وحتى في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عم لعن الله تعالى المحلل
والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما لانه عم
ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبتم وهو وان
كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة
اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت الطفغال وهدمه اى
هدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلاق الثلث بدلالة الحديث الثاني
فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه
هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم
اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو
معدوم بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهارها بعد ظهار وبيع
بعد بيع ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك
فانه لما انتهى لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا
اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول
او نقول نداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من
الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان
اشتراط دخوله اى كون دخول الزوج الثاني شرطا في محللية بعبارة الحديث
الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله
فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث
لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة
حديث استدل الخصم بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه

لا يحتمل نكاح متعلق بجميع ما سبق اما ان المحللية والهدم ليسا بلفظ
ما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الاية
بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى
واطئة لا الوطي كما اختاره القدماء لا لانه حقيقة فيه والاسناد مجازي
باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح
وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو
ذلك لجاز الراكب في المركب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين
المفارق بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث
على هذا التحقيق من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع
والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
قال الامام فخر الاسلام رحمه الله قال الشافعي في حكم القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص
فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فنقول فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك
ثبت بنص معروف به عندنا بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب به تعالى على
مقابلة فعل العبد ولان ما يجب به تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء
على حقه تعالى من ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل
الشافعي لو كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول بحسبنا
قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه اذ اثبات حكم مسكوت
عنه النص بخبر الواحد جائز بالاتفاق فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فانه
انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب
للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب فساد الوضع ولئن سلم
فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا يستفاد منه بالتخصيص بالذكر

اعلم ان التعريف قد يشترط فيه الاطراد والعكس اما الطرد فهو الوجود عند الوجود وبعبارة اخرى هو التلازم في الثبوت كما يقال كلما وجد الحد وجد المحدود يعني ان كلما صدق عليه الحد صدق المحدود وبالطرد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه ويعلم ذلك بان تضاف لفظ كل الى الحد ويجعل مبتدأ ثم يحمل المحدود خبرا كما يقال في تعريف الكلمة كل لفظ وضع لمعنى مفرد فهو كلمة ويكون حكما كليا بالمحدود واما العكس فهو التلازم عند العدم وبعبارة اخرى هو التلازم في الانتفاء كما يقال كلما لم يوجد الحد لم يوجد المحدود يعني ان كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس يصير الحد جامعا لافراد المحدود كلها ويعلم ذلك بان يضاف لفظ الى نقيض الحد ويجعل مبتدأ ثم يحمل نقيض المحدود خبرا كما يقال في تعريف الكلمة ايضا كل ما ليس بلفظ موضوع لمعنى مفرد فهو ليس بكلمة ويكون حاصل العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد احمد رومي رحمه الله تعالى رحمة

من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جنة كان هذا كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ومنه الامر اي من الخاص قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والوجود اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز به عن نحو الفعل والاشارة طلبية اي باستعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي جزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب والاباحة فانهما لا تسمى امرا كما سيأتي بوضعه حال من ضمير به اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه اي طلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على الموقف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون واظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه

او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه هو لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه ليس لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد بالامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وقد تصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي وشيء منها لا تسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فمع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل ويفعل لكل ما يبنى للمفعول من الفعل ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى الامر وهو اي ذلك المراد هو الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركها للوجوب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق بيختص اي بعض الصيغ

على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما خاصة به
اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم منه
غيرها ويستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله النص
وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال
بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع
يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء
لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن على الوجوب
لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله
والمعقول يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او
الترجيح بالرأي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك
الا بترك الواجب ويستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وفاء
العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع بمعنى وقصد به افادته فالاصل
وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو
انما يكون بالحصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وفيا به
بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا لضرورة ولا ضرورة ههنا
فلا يعدل ولما فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين
فرعا اشار الى الفرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مأمورا به اعلم انهم
اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه
وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة او
كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الصحابة
الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل

المأمور به ايضا اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب
ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من جعل
الامر للطلب الجازم او الراجح واما من خصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة
فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعني ما تعلق
به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة
تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة
تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب
والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي و
الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون
من اصحاب الشافعي رحمه الله الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية
قال الله تعالى افعصيت امري والمعروض مندوب لا يكون واجبا ولان السواك مندوب
وليس بمأمور به لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام
وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع شهد به
تتبع كلامه ثم اشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي الصيغة
المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من
الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من
رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب
اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن
اباحته ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية
استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا

فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي
وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع لانه للوجوب فقط
او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا ونحوه نقول اذا ثبت انه موضوع لمعنى
المخصوص بكان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت
اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو ورد
بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله وللاباحة ولا توقف اعلم ان
القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر الشرعي بعد حظره و
تحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور
الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا احللتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما
قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نم ان
اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر المطلق من
القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب
وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب
لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا ذهبت في الكتابة عند المداينة وكذا عند
المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب للادلة المذكورة
للايجاب لا تفرقة بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي
في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المراد رفع التحريم لا نسلم

المتبادر الى الفهم وهو حاصل بلا اباحة والندب والوجوب زيادة
لا بد لهما من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب
قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض و
النفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد
بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من
الحمل على الوجوب للمجاز الحمل في هذه الصورة وتشار الى فرع الاختصاص
الثابت بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم سوى
فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح
والاصطخري وابو علي بن خيرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان
علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا
في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه
موجبا كالصيغة ولم يذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه فرع
عليه وثبوته بادلة ثابتة بدليل مستقل ومقامنا ان الامر على تقدير كونه
حقيقة في الفعل انه لا يدل على ايجاب المقول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم
شورى بينهم فتنازعتم في الامر التعجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب
بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار
اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به
وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي والجواب
ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله وثانيا

الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا
في القول المخصوص والفعل لانه مشترك والمجاز في احدهما ورد بوجهين
الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر
منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة على الخاص اصلا ثم اي بعد
الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر
اذ لا يساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما
اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار
كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي
مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوة
او صوم مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في الامر لا الصيغة اقول الجواب
عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك
لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن
الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا يتأتى
يكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا يشك في صحة
الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه اختار هذا القول
بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به الشارح واحدا هو
الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة
حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة فقيل مجاز لانها غير الوجوب اذ الندب
هو بمعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاك الكل عنه ولا الغير
موجود بدون وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه انه يوجب
ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك

اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما
صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه
ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان
معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج
في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى
والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من
مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وهو مباين لجواز الترك
عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسميته بوصف
ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر
غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزء وجواز
جواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد عليه ان معنى
الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان
يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن
ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة انهما تدل على جواز الفعل وجواز
الترك صريحا اي مساق للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز
الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما ولكل جوبه من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت
ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب
او الاباحة بالامر ولا فرق في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وبما ذكر
ان الامر لا يدل على الجزء الثاني اذا اريد بحسب الحقيقة فهو معيد او المجاز

فهم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب وجوب الفعل جزما في طلب
الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجحا او مساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصحيح كتصحيح
باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث
انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالناطق
فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة
الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن
فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويحكم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون
معنى صيغة الامر في الندب والاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك
وهو يمتنع ان يكون جزء من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن
المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب
ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب
اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل
من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل وربما اذا اريد بصيغة
الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا
فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى
فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على
جواز الفعل دلالة الحقيقة على جزء مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله
المجازي لانتفاء الاستعمال وجها فرعيه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز
لا يصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم ان كان

اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص
بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة
فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة
بعد اخرى كما في اوقات متعددة ولا عمومه فشمول افراده فشمل ازمان في مثل
صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان ويعتبر في مثل طلقي
نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اهل الشرع مما يستلزم
العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر
العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال
ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما
الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد
لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يا رسول الله حين
قال عليه الصلوة والسلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا انه قال
لو فهم لما سأل الا انا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجب
من التكرار حرجا فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك
لجواز ان يكون لجهالة بعض العبادات متكررة بتكرر سببه كالصلوة والصوم
وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سببه ما لا يتكرر وهو البيت
او الوقت بشرط الاداء الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار

لكنه يحتمل يعني انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع
ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت
الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة
بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسياتي جوابه الثالث
وهو مذهب بعض اصحابنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار
في مثل هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر
المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة
مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر
والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد
بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة
فكانه قال وما تكرر من العبادات فتكرره بعلله لا بالاوامر الموجبة لتلك
العبادات ويلوح ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة
وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا
لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت
ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف
الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول
عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة
تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله
بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم واخره في الصلوة

فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر التوجه يتكرر وجوب الاداء و
سياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى والرابع وهو مذهب عامة علمائنا
رحمهم الله انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط او قيد
بوصف اولا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا
لتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كال المسمى لتضمنه علة
لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله مصدر لا يحتمل محض العدد
كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس
وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه
او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس
فيحتمل كونه كال المسمى وههنا ابحاث الاول النزاع في ان يكون المصدر مفردا
انه موضوع للمفرد ثم كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من
حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم ولكنه لا ينافي
احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به ما يقابل المثنى
والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة
استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من
حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو لانه لا دلالة للعام على الخاص اصلا
ولا دليل خارجا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع
على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمتم انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط
اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يدل على ايقاع كل فرد من
افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق

وكلامنا في الفرد العاري عنهما فاين احدهما عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل
العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم
او نحو ذلك واجيب بانا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ
ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ
العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد
التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون
تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه
مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستوعب فانه جنس يتحقق في ضمن الواحد
ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى
ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فمن
اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد
علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل
والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ
المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا
الكلام في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله كل اسم فاعل دل على
اي على المصدر فقيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم
فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط
وعلى ذلك السارق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم
يحتمل العدد اريد به المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل
السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة

الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة
فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما فالاولى متعينة بالاجماع وبالسنة
قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة
يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول
الشافعي ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون
ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد
اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا كما سبق انه لا يحمل
بالقراءة غير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو اي الامر
اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان
به بعده قضاء وقد اتى به في غير مشروع فعلى الاداء كان يكون امر الحج مطلقا
وعلى انه ليس موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان
فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح مبني
على انها كالامر بالزكاة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان
بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك حيث ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال مع كون الامر
مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نم ان الفور
مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع

المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الاية على انه يجب
السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز
ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين
بالامر المتناول لهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد
فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج
الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة
او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا
والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخر
بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على
الاطلاق كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد
السابق باللاحق وبانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة
مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد
معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف
بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا
الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف
بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب
اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سياتي بيانه
وكونه ابتدائيا اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج
مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق

بل التقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال
من اصحابنا من حمل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا في
الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال رحمه وعندي ان هذا غلط من
قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر
معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار قيد التقييد
الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها شبيها بما نحن فيه وهو اي ذلك
الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل على المؤدى اذا اكتفى على القدر
المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفيته
الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد
بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا
لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم
مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب
لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات كما سياتي ان شاء الله تعالى كوقت
الصلوة فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها
لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثيره في وجوده وسبب لوجوبها
وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل
في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي
وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الوجود
فيه ونعم اخر متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة
تيسيرا كالملك على الشرى والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا

مضا فا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولمنافاة الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قدمت عليه اي كون ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير السبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزم اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم بط بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء الاقل وانما لم يتعين سببيته لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولانتفاء بها اي المنافاة في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تمام اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم

السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية ولمكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعم الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع وان اي وان لم يله الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع اي الامور الشرعية انها كحكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بتنتقل يسع ما بعده اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول ليسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف فيتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب عندنا انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء وكما لما سيأتي انه عندهم امتداد الوقت بوقوع الشروع كاف في ايجاب القضاء ولا شك انه عندهم لامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا لزفر رحمه فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عينه ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة فهي سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة ولا تشترط

القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه
بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت عن
الواجب غير واقع لانه تكليف بالا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت
كونه شرطا للاداء آلة له وسلامتها ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به الى اداء
فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المط ولا يخفى ان هذا الى
لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في
الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية
اي اهلية المكلف للاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك
فيه اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليهم القضاء
ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان
المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد العياذ بالله او
حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول فان السببية لم تنتقل عنده
الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل
فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي
في الثاني وكذا في الاول على قول ذكر دليل عين دليل زفر وما وجه الخلاف في الثاني
انه وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد
وجبت في اول الوقت بالاتفاق فوجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب
في الذمة بتوجه الخطاب فبعد تقرره لا يسقط بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع
توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية
في الوقت ثم لما بين اصل السببية اراد ان يبين ما تفرع على السببية فقال

يعني ان الجزء الذي اتصل به الاداء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فلو اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ذلك
الجزء ناقصا كوقت الاحمرار يجب الاداء ناقصا فلو اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف
الاول لان المكلف يشرع فيه في الوقت الكامل لكون ما قبل طلوع الشمس وقتا كاملا لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا
فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها
يسجدون لها في هذه الاوقات فعبادة الشمس انما كانت بعد الطلوع وقبل الغروب فعلى هذا ما قبل الطلوع وقت كامل بخلاف ما قبل
الغروب

ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي
اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اي انتفاء الشروع
في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة
المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية
ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان
كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتفرع عليهما اي كمال الواجب
ونقصانه التادية اي تادية الواجب كمالا ونقصانا يعني اداء ما وجب كاملا لا يؤدي
ناقصا وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا فلا يقضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا
يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر في الوقت الناقص
من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر
اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لا نقصان
في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها في
هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب
به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في عصر يومها كما لا يقضى غيره لانه
فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان
البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء
الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل
في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا
يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع

وقت كامل لا انتقاص فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فان طلعت في
اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا لا
يؤدى ناقصا الا عصر يومه ابتداء به في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على ان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر
يومه اذا ابتدأ به في وقت احمرار الشمس ثم طرء على الاداء غروبها لانه لما ابتدأ به في الوقت
الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد والحديث
الشافعي لم يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرء عليه الطلوع بالكلية
اي بسبب قياس الفجر على الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة وهو قوله عليه
السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن
ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب
عن دليل الشافعي الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق من
وجوه اذ وقت ما قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد
ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما
التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة
بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها
والثاني اي حديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة
خرج به الامام الطحاوي في معاني الاثار وننقض ما فهم من قولنا
ويتبعها التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اي بالعصر الشرعي
فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى
ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد
بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار

اللازم صفة لتلك العزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان
الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهيته وهو معنى اللزوم عفو
جزانه بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا
فساد فيه اصلا حتى يثبت حكم العفو ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيعفى واقول
هذا لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقرره لانه يفيد وجه
صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل لدفع النقض ليس معنى سببية
الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اي
كل جزء من الوقت سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذي طرء
عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض
بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه
بان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر
كما سبق وقد يرد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها التأدية ان ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا
لا يقضيه اي العصر ناقصا اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اي عدم
قضائه ناقصا بعد تسليمه لفوات الوقت يعني انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا
فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا ثم سلمناه لكن
صورة النقض ليست مما وجب حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا
كما سبق اذ ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد حكي عنه هذا الوقت
لا نقصان فيه ولا في سببيته فلا يقضي ناقصا والشرطية كالسببية الا في الانتقال
الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيها باعتبار

اعلم ان الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به ولا بد من سبق شغل في الذمة وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزومها وثبوت تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر مثلا من اشترى بشيء ثبت الثمن في الذمة فثبوته نفس الوجوب واما لزوم الاداء فانما يثبت عند المطالبة بناء على اصل الوجوب فهذا بيان الافتراق بينهما في المال بحسب الوجود واما بيانه في البدني فان القضاء يجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر يعني ان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة واهلية المحل لايقاعها مع عدم اللزوم لعدم الخطاب وقيام المانع

الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت ولا كلها
الاداء في الوقت تعذر بالمشروط على الشرط وذلك يبطل فلا بد ان يحصل الشرط بعضا
منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير
كما في السبب لانه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة
الى اعتباره واما وجوب الاداء فتفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله
نفس الوجوب وتسبب لنفس الوجوب اي سبب وجوب الاداء ماذا واداته لتردده
في ذلك فسببه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب
ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في
زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد
وجوبه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل
بعد زوال العذر وكذلك المشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند
المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا
الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي
والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب
متعلق باخر الوقت وفي الاول قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة
تجب باخر الوقت وفي الاول موقوفا ونفل يسقط به الفرض فيكون الخلاف بيننا وبين
الشافعي والمعتزلة بوجه اخر فقولوا صحة الصلوة في اول الوقت عندهم كون
الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع
قال ادّ الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او اخره كيف شئت وعندنا لما انا
صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم

في

في اخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلنا
المتوجه عندها اي اخر الوقت بسع ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه
او الخطاب المتوجه عند الشروع اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب
اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف
فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب
وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء لان المطلوب قد يكون
نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون
ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فيما نحن فيه يتحقق وجوب الاداء على وجه
يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق
في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط وعلى
ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه
اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان الوقت لما كان
متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط
ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض لان ما ثبت حكما اصليا
اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله تعالى قيل عليه
القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية
ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك
العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى
هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك

باقٍ عند الضيق أو لأن أريد بالولاية الشرعية جواز الأداء على وجه
الكمال ثم وإن أريد مطلق الجواز ثم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة نحو
في وقت الاحمرار وقوله اللهم إلا أن يقال إنه ضعيف لأنه يقتضي أن
يُعدّ أدنى المكتوبة في أول الوقت أو وسطه واكتفى على القدر المفروض
مقصرًا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالإجماع وقوله ولا يخفى أنه أضعف
منه لأن المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم أن الوقت إذا ضاق يكون معيارًا
فينبغي أن تتوقف صحة الغير فيه ولا يحتاج إلى التعيين كأيام رمضان
فالقول إذن فيه إن المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع
وذلك باقٍ عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب أن المراد بتقصير العبد
تضييقه الواسع بحيث يحتمل أن يقع بعض الغرض خارج الوقت احتمالًا
راجحًا فأداء مراعاة وقت لا يسع إلا الغرض كالمحال عادة أو التقصير بالنظر
إلى العصر فإن التضييق مطلقًا لو كان سببًا لسقوط التعيين لكان
سببًا في العصر أيضًا وأن التأخير فيه إلى ذلك الوقت مكروه بالإجماع فيكون
تقصيرًا وحكمه أيضًا عدم التعيين أي عدم تعيين المؤدى إلا بالأداء
أي إلا بالفعل حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء لا يتعين
بل بالأداء في غيره لأن الشارع لم يعين جزءًا بل خير العبد فلو ثبت له
ولاية التعيين قولًا لشارك الشارع في وضع المشروعات لأن
تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالأداء لأنه من ضرورة الامتثال
بالأمر وفي ضمنه فلا فساد فيه فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما إذا جنى
العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وتعينه
قولًا حين يجوز قلنا الحق في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له

وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء
والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققًا غرض صاحب
الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ عن النوع الأول من الوقت
شرع في الثاني فقال وأما ذلك الوقت معيارًا له أي المؤدى لأنه قدر به حتى
ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الأشياء
بالمقدار وشرطًا لأدائه كما سبق في الظرف وسببًا لوجوبه كأيام رمضان
عند الأكثر من علماء الأصول فإنها معيار للصوم وشرط لأدائه وذلك
ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فإن الإخبار
عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على أن الظاهر أن
من ههنا شرطية فيكون أدل على السببية ولنسبة الصوم إليها وصحة الأداء
فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الأنظار ما لا يخفى
على أولي الأبصار والشهر عند البعض وهو شمس الأئمة السرخسي فإنه
ذهب إلى أن المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقًا لا الأيام خاصة
أما شرطية وسببية فسنظهر أن مما سيأتي وأما معياريته فلأنها عبارة
عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن أجزائه شيء يسع غير الواجب من
جنسه وهو بمعنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الأجزاء
وهو الليل فاضلًا لأنه ليس بمحل للصوم وإنما ذهب إليه لظاهر الآية
أعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فإن دلالتها على سببية الشهر مطلقًا
أظهر من دلالتها على سببية الأيام ولظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا
لرؤيته فإن المراد به شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقته إجماعًا
ولذا أي لسببية الشهر مطلقًا جاز النية للصوم في الليلة الأولى من شهر

رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على
السبب وكذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اى من جن في رمضان
مجنونا في الليلة الاولى منه ولم تمتد جنته الى العيد ولو كان السبب اليوم
لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقدم الوجوب على السبب وهو بط وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه
الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما
ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليلة وهو
بط اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى في الليل كآخر
وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة وقائل
ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها
بل انما لم تجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات
فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية
الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول
السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد يعود الفرق بينه وبين الظرف بقوله
والجزء الاول ههنا اى في المعيار الحاصل في الليلة الاولى متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال
في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول
وحكمه اى حكم هذا القسم نفي صحة الغير اى غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا
عدم اشتراطه اى التعيين في النية خلافا لك فعنده رحمه الله وجب اصل النية
خلافا لزفر ره وسيأتي بيان خلاف كل منهما فيؤدى تفريع على النفي والعدم
اى فيؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوى

ولا وجوب بدون السبب ولا سبب ههنا الا شهود الشهر

ولا وجوب بدون السبب ولا سبب ههنا الا شهود الشهر

مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل الا في مسافر ينوي واجبا اخر استثناء من قوله
والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطاء في
الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم
في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح
منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا يجعل
غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة
فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان
في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص
الافطار وصرفه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات
والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما كرهوه في
صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين
وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى
الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية
فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه
النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل بخلاف المريض
في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة فان الفقهاء
اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن
رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان
وقيل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره
فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا

صام ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر تعيينه يغني عن النية يعني انه لما ثبت
تعيين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن
استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن
الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى الفقير
بلا نية قلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون
قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك
الذي هو قربة بخلاف الهبة الى الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت و
هو عليه النية وقال الشافعي رفع الجبر الذي اعتبر ثم اوجب التعيين فان
وصف العبادة ايضا عبادة وكما لا تختلف ثوابا فكما لا بد لصورة الفعل قربة
من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا
في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان
تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده
فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العادة
والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا ينتقض بالخطاء في الوصف بان نوى
الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر اذ الخطاء لبطلانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور
خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرف انه تعيين
ثم الشافعي اوجب اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت
لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد
ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار
تقدم النية المتأخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يمكن
الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم

بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يكون
في الامور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية و
العقلية فلا يكون وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر
وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال
وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا
كان النية المتقدمة التي لا تعارض شيئا من اجزاء اليوم تصير معارضة
لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران
الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه
غير الاستناد الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف
في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور
ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر يعتد وجودها فيه ايضا
فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن
النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه فقال ومنها ذلك الوقت ظرف له
اي للمؤدى وشرط للادائه لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع
عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت
الوقت وسبب ايضا لوجوبه اي لوجوب ادائه كمعيار اي ذلك الوقت كوقت معين للنذر
فيه الصلوة او الصدقة وانما قلنا اي نعني الوجوب فيما النذر قال في شرح
الجامع الكبير السليماني لا يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة
وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان في الزكوة نفي

الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول لتيسير الاداء فكذا نفس وجوب
المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب
فجاز وحكمه اى حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم الاداء عليه اى على الوقت
لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء
على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار له هذا شروع فى بيان النوع
الرابع من الوقت وشرط للاداء يعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اى لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار
للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اى
بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى
السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفى النفل لمعياريته لا نفى واجب آخر لان
التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم يريد
لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على
نفى النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم
والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر فان
ان نية الوجوب صحيحة ويؤدى ايضا مع نيته قبل الزوال كما فى رمضان وان كان
الوقت معيارا فقط هذا شروع فى النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم
النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر
لا شرط للاداء اذ لا قضاء لهما ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب
لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها
اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير
المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين

فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
وحكمه ايضا انه لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى
شرح التقويم هو الصحيح لا ما روى عن الكرخى انه يتضيق عند
ابى يوسف كالحج واما ذلك الوقت مشكل فى الزيادة والمساواة هذا شروع
فى النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول
بالنسبة الى سنة الحج فانه يشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا
كالنهار للصوم ويشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء
وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع انه يأثم
بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول
بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه التعجيل فى الاول
ولو بعد سنته نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيار
وما قد مر انه لا تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعالى اى وقته
العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال
محمد تعالى اى وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى فالحكايات متنافية
اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى
العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتأخير اى حكم باثم
من اخره عن العام الاول حتى بطل عدالته اما اذا اداه بالآخرة فحكم بارتفاع
الاثم لزوال الشك ولذا قال بالاداء بعده اى ولذا اعترف بكون الحج الآتى
بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لم رجح المعيارية
احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية
بل الجزم بكون الحج الآتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف

رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل لان الحيوة
في رمضان الثاني كان كون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انا لم يجب القضاء في رمضان الثاني
لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة
فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع
بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتي وليس هنا جهة اصالة للمعيارية حتى
تترجح بما ذكرت فتحايلت الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية وتحمد ترجح الظرفية
نظرا الى ظاهر الحال الا انه نفي جهة المعيارية قطعا فجوزه اي التاخير لكن لا مطلقا
بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التاخير عند محمد بشرط
الاداء لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن
في السنة الاولى اثم وقيل انه لم يمت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ
ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير
الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج
فان كان بغتة لم يلحقه الاثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها
قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من
تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل
لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو
الفضل انه لا يحل فيه اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة
المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
كما ذكره الشيخان لتظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة
مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كما في ... وقد قال صاحب الهداية لا غرو ولذا كان

الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك انها مستورة
وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا اي ولصحة ... العمر بالاتفاق صح تطوع
من عليه الفرض اي من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية
التطوع يصح لما ذكرنا وقال الشافعي لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع عن
فرضه لانه يحجر كونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام
يكون سفيها والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فيحجر صيانة لدينه اولى
فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية
وبه اي باطلاق النية يؤدى اي الحج بالاتفاق بل ويؤدى بدونها اي بدون
النية اصلا كالمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صحبه مغمى عليه الرفاق
جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج
المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نية قلنا في جوابه الوصف
اي وصف العبادة عندكم كالاصل في كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سيجيء
فاذا لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد
نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه
ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي
رحمه الله اعظم امر الحج استحسانه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه
غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يعول
حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من
بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور
المذكور في الكتب بان الحجر ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار
فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة

لا اصلها فان ارادوا منافاة الحج للعبادة منافاة لاصل العبادة فلا نسلم
وجود الحج بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاة لوصف العبادة اعني النفلية
سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود في الاطلاق فدلالة التعيين جواب عن قوله
وبه يؤدي بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل
لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل
وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح
ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه
بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه والاحرام غير معين جواب
عن قوله وبدونها الخ يعني انا لا نم ان النية معدومة بل موجودة تقديرا
فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فيجعل
العقد بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما
عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما عجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة
كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما لو صرح بذلك نصا
وهذا النوع من الاضمار كان في شرط العبادة كما لو وضأه غيره ولما امر به
لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن
مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء اعلم انه تنازع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق
وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند البعض
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا
هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت
حيث قيل وهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب

الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا لخرج عنه كثير من افراد الاداء
كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب
الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة
او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل
يعني الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري الذي لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون
للايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به
كان العبادة حق الله تعالى والعبد يوجدها ويسلمها اليه ولا حقيقة التسليم الا في
الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح
لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد
يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب
الامر وقول البعض بعض الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل
فاما على طريقة الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع
فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن
قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى
السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه وانما الشرط وجوب الاداء
في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء
الحرج عنه من عنده اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى
دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى الظهر الامس فان شيئا منها لا يكون
قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه وهو واضح

ويستعمل كل منهما اى من الاداء والقضاء فى الاخر مجازا لتشابههما لتباين المعنى
كما عرفت واشتراكهما فى تسليم ما فى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اى اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما فى اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة فى
تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز فى تسليم المثل
لانباءه عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين لا المثل ويجب القضاء اى فعل المثل قيد به لان القضاء بمثل غير معقول
يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال على وجوب الاداء فى
الجملة كما صرح بفخر الاسلام فى شرح التقويم وصاحب الميزان فى الميزان خلافا
البعض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء
على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل فى الجواب عنه ان صومها خارج عن
محل النزاع لان النزاع فى ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لا جيء ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق فى حق الحائض الامر خرج
صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر السبب الموجب فى قول
صاحب المغنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة
والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابى اليسر والعراقيون
منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة قالوا فى الاستدلال على مطلوبهم لا
مثل للعبادة الا بالنص يعنى ان الفائت عبادة عرفت قربة فى وقتها فلا تعرف
الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها
مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا
مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف

الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا
كما سيأتى قلنا فى الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال
المخالفين لما عقلنا فى قضاء الصوم المكتوب وما فى قضاء الصلوة المكتوبة
من النص الدال على بقاء الوجوب فى الذمة بعد خروج الوقت اما ما فى الصوم فقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر واما فى الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اى وقت قضائها ووجه
دلالتهما على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر
فى عدة من ايام اخر هو الذى وجب عليه فى الشهر واما الحديث فلان الضمير فى فليصلها
راجع الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه
كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت فى الذمة لا يسقط الا بالاداء او باسقاط صاحب
الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر وكذا الثالث فى حق اصله الذى
هو المثل لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه بعد
رفع الاثم وان لم يقدر احرازا الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز لا
الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر فى سقوط اصله كضمان المتلف المثلى
بالقيمة للعجز ولذا يسمى قضاء ومثل ان خصوصية الوقت ليست مقصودة
بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما
عقلنا النص فيهما اى فى قضاء الصوم والصلوة المكتوبين بالنظر
من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة فى وقت معين لجامع
ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لهما مثل فوجب قضاؤهما

عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات

ايضا في ثالثة ولا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان

ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت

بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا

لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت الى

مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت

فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون

الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم اورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم

فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف

في رمضان الثاني ولم يتنقض صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه يجب بسبب جديد

موجب الصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود

بالاعتكاف لا غرض مستبد اذا نذره اي الاعتكاف في رمضان متصلة بالضمير الراجع

الى الاعتكاف فصامه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا

يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم

الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب

شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم

الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف

وذلك لان الاكتفاء بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به

فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يكون دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة

والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق

فعاد الشرط الى الكمال وهو كونه مستقلا ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط

شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه لوجب صوما مقصودا

وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد

ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في

اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكرنا هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوب

القضاء باخر اي بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت

الجاري مجرى النص ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء

يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض

وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير

معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه

الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في

حقوق الله تعالى كما سنبينه ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منهما بامثلته

حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة

واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء

من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا

كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيء انها

قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات و

العيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور

كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عليه

المغصوب مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الاتية فان كل قسم

منها يمثل بمثالين احدهما من حقوق العباد ومثالين احدهما من حقوق الله

تعالى والاخر من حقوق العباد او محض قاصر اذا لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة

منفرداً تامةً اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اى المغصوب
مشغولاً بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لو روده على عين ما غصب
لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه بالقضاء
كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان
فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له
احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء
باعتبار وصف حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو
كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من
خواص القضاء وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه
كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم و
تبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه
اداء وقوله ويعتقه اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اى الرجل المشترى
لا هى اى لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا
لا عتقته والقضاء اما قضاء محض بمعقول اى بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان
يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اى كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق
الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اذا
كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه
اى المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا
انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء
الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر ففيه ان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة
لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول

الكمل وهذا اى القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعنى القضاء بمثل
معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن
الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز و
ذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدرك بعقولنا لا ان
يكون مما ينفيه العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز ان يقضى
بعض حجج الله تعالى كالفدية فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء للصوم
ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى
الجوع والفدية عين هى وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى
احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالح عليه او قتل فى دار الحرب وقتل الاب ابنه
فان المشروع الاصلى فيما هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة
بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال
عين هى وسيلة الى البقاء هذا هو المشهور فى التمثيل والبيان وكضمان النفس
بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة
فقط واما معنى فلان الآدمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك
مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه هنا لان فيه اشكالين
احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء
تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب
بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما
هى بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفائها
بينهما وبينه اى الاثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية

لصلوة الشيخ الفاني ومن عناه بلا نقل ولا دلالة قياسا على صومه الثابت
بنص غير معقول لجاب عنه بقوله والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ
الفاني ومن عناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان
النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل
ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن
عباس رضه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه
باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق
وان كان مشعرا بعلية المبدا لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية
حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس
كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة
لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن
الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان
شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات
كايجاب التصدق اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق
بالعين اي بعين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكها
ولم يضحها الفقير فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه
بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان
يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي
ان يكون شكرها ماليا الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة
ما في مال الصدقة من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار
معنى الصدقة في الوقت لم يكن بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية

عملنا به احتياطا في باب العبادة لابتناء على انه مثل لهما وخلف عنهما ولهذا لم ينتقل
الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم
بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل الى
الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية
فان قيل اذ وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب
به ابتداء لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر
لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على
المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق لعجزه
عنه على سبيل الخلفية تيسير الامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فانها
اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى وفديناه
بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان
الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب
الصلوة على المسلم في اخر جزء من الوقت كما سبق او دلالته كما في اخذ المال
بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء
وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر
لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفس له وقد قتل نفسا معصومة
وعلى القتيل بانه لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد لحق به كل عمد تعذر فيه
القصاص لعذر في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان المخصوص من
القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه فقد تحقق ذلك بل اولى
لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به
صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارة العمد

ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة أيضا وإذا لم يجز القضاء بمثل غير
معقول إلا بالنص أو دلالته فلم يضمن المنافع بالمال المتقوم إذ لا مماثلة بينهما
فإن المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم أما الأول فلأن المال ما من
شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وأما الثاني فلأن المنفعة من الأعراض
الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لأن الإحراز هو الادخار
لوقت الحاجة ولا ادخار بلا إبقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليس بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلم تقض إلا بنص أو دلالة
وليس فليس وقد فرعوا على هذا الأصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا
لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص
فلا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل لأنه لم يفوت على ولي القتيل شيئا إلا إحياء
القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وإنما قيد بولي القتيل لأنه يضمن
لولي القاتل الدية إن كان خطأ ويقتص منه إن كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد
في الكافي ولما قضاء غير محض بل شبيه بالأداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع
فإن من أدرك الإمام في صلوة العيد وهو راكع فإن خاف الفوت يركع و
يشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الأداء لبقاء محل الأداء
في الجملة فإن الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الأسفل من الراكع و
حكما لأن من أدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من أدرك
الإمام في الركوع فقد أدركها وأداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه فإن من تزوج
امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء
حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الأداء كما في القيمة من جهة الأصالة
بناء على أن العبد بجهالته وصفا لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بتقويم

فصارت القيمة أصلا يرجع إليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كأنه خلف عنها
ولا بد له أي للمأمور به من حسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم أو موافقا
للغرض كالعدل أو ملايما للطبع كالحلاوة فإن ذلك يدرك بالعقل ورد به
الشرع أم لا بالاتفاق بل بمعنى كونه أي المأمور به متعلق المدح عاجلا في
الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى أي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم
الله تعالى المدح والثواب فإن هذا هو محل النزاع قال الأشاعرة هو أي الحسن
بهذا المعنى موجب الأمر أي أثره الثابت به فالفعل أمر به فحسن لا أنه حسن
فأمر به والحاكم به أي بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وإنما العقل
لفهم الخطاب الشرعي وعندنا أي من الحنفية من وافقهم أي الأشاعرة
في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله أي الأمر يعني أنه ثابت قبله وهو دليل
عليه فالفعل عندهم حسن فأمر به على عكس ما عند الأشاعرة والحاكم بالحسن
والموجب له العقل يعني أنه يقتضي المأمور به شرعا وإن لم يرد كما أنهم يحكمون بوجوب
الأصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن
في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فإنه ربما يظهر أنه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وإن لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات
وما في وجوب صوم آخر رمضان وتحريم تاليه ومنا أي من الحنفية كالشيخ أبي
منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في إيجاب
المعرفة فإنهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب
الإيمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لأن الإيجاب
على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب
الميزان من لوازمه أي الحسن من لوازم الأمر كما ذهب إليه المعتزلة لكن لا مطلقا

بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات
والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة
لا مطلقا ايضا في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل
من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا
انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة الآمر فانه تع حكيم
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان
افادة ما ذكر ههنا وما تركه من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى
المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال به كشحا
المقال والحاكم بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة وليس العقل
بمجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرفه اي الحسن في بعض من الامور الحسنة
قبل السمع متعلق بيعرفه وكونا تولى بلا كسب كحسن الصدق النافع او به
كحسن الكذب النافع في بعض آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازع فيه في الحسن متنازع فيه في القبح ايضا وانما تركنا القبح
واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه
واما اقسامه فستأتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى فالمأمور به اي ذو كان
الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمأمور به اما حسن لحسن في نفسه
اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه
بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى
في قول الجمهور اما حسن بمعنى في نفسه هو الحسن للامر آخر حتى يحتاج الى
تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بما لا يكون فيه شبهة الحسن لغيره فاما
ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة وفي

اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعني وصف الحسن فائدة ان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز
سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا
الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما
في الصدق ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف
او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق
في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
وراست گوي داشتن وصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة
او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا
للتصديق المنطقي وهم حصول للكفار ثم وتسليم في البعض تكون
كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الانقياد ثم لا
يحتمل لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس
ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه وانما اجراء احكام الاسلام على الاقرار
فلخفاء التصديق او يقبله اي سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه
يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان
معدنه وقيام السيف يدل على تبدله لكن ترك تمكنه من عدم اللسان
يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الذي لم يتمكن
ولو كان نادرا او لا لتمكن عن الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه
الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه
يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها تسقط
بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شاركته في

احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله
لكنه هادون اى الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر
ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدمها كالاقرار حال الاختيار ولكن وجود الا على هيئة
مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو
مجموع من روحه وجسده فتجلى لذلك فعل الانسان الا انه الموضوع للبيان
ولذا جعل راس الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله
وتسقط اى الصلوة باعذار كما سبق ولا يسقط هو اى الاقرار بعذر واحد
وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس
بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص
المبيحة لهما وانما الحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى
اعداء الانسان رجوعها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة
فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة
الفقير واحسانا اليه والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارتها
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت
الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة
لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى
الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى
هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان
من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة
البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى

فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت
حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما
قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان
لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
والشرف ليس كذلك فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين
الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفى التغاير الذهنى فليتأمل وحكمه
اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقيا كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء او
بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه
احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة
بالسبب صح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض
الحادثة فى الوقت ولكن لا وجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن ما ثبت
بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله
او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض
اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب
ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية
ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست فى آخر الجزء كما سبق فى مباحث المقيد
بالوقت واما حسن لحسن فى غيره فاما ان يتأدى ذلك الغير بالمأمور به
من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد
وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة
فانها ليست بحسنة فى ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة

وانما حسنت لا لمعنى فيها قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في
غيره شبيه بالاول اى الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
هو القتل والضرب ونحوهما وليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما
في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذلك الحال
في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه حينئذ قلنا
لان الجهة هنا لاندفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهما اى الاباد
ذلك الغير بها بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد وتضييع
ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه نقل خطا وانما
حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي
بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمه اى حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه
بوجوب الغير الذي هو الواسطة وسقوطه اى سقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم
الكفار يسقط وجوب الجهاد عنهم وان بقى مع الباغي ولو بقى مسلم او قطع
الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض
او سافر يسقط وجوب السعي الى الجمعة والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن
في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول
وهو الحسن لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال اى كمال الامر وهو مطلق الكمال اى كمال
حسن المأمور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او اخباره تعالى ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا
عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا
اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين ... و
الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات

ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلنا
ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم قدرة
بما لا يقدر عليه المأمور مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال
لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لان الاول
الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا يمنع الايجاب تخلل الاختيار واما
نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج و
غيره كذا وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه وان امكن كونه وامكان
المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال
محالا فلا بد له اى للمأمور به من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة
بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة بها يتمكن المأمور من اداء
ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
كثير واما بها فغالب وهي اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء نفسه
لوجوده اى الاداء قبلها اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول ولو كانت
شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب بنفسه جبري غير
محتاج الى القدرة ولهذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثم فان
قيل نفس الوجوب ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن الترجيح
قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فغير مستلزم لتكليف للقدرة لان الله تعالى لا يأمر
العبد الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل ...
وهي اى القدرة نوعان الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج
غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل

من غير اعتبار يسر زائد وهو اي هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب
مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره وكذا اي كونه شرطا لوجوب
الاداء مطلقا لم يلزم تفرد الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث
فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب ادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا
في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت
وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع
في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق
او نقول لو سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه
مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان
بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف
على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجوب القدرة بالنظر الى الخلف
الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء ليس الا
القدرة بمعنى سلامة الاسباب فهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور
بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني
على نفس الوجوب فانه يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء
الاخير صالح للاداء لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للقضاء
ايضا ضعيف جدا الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء
من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف
الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب
وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدونه شرط وهو باطل قطعا ممل
والنوع الثاني اي اعلى مما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة

لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب
بعض الواجبات كرامة من الشارع وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية
لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء
الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوات
اداء الزكوة فيما اذا اخر اداؤها خمسين سنة ثم هلك المال حينئذ لا يجب عليه شيء
وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم
ثبوت احد اليسرين وهو الانشاء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوته بهذا الجنس على احد لانه
لا بد ابل المال حقه ملكا ويدا فانما حق الفقير في ان يعتني محلا للصرف اليه ولصاحب
المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله جنى هذا المحل ليؤدي من محل آخر
فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى
العبد المديون عن البيع والعبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار
الاثر حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه
وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير
الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر
يصير عسرا فانه محال عقلا وانه يصير اليسر عسرا او بالعكس وعدم بقاء النوع
الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب لافتقاره الى حقيقة هذه القدرة في
بقائه بما هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والا فقد ادعى عليه يستغني
عن البقاء اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد كمالها وتوهمها وذلك لان القدرة
الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه

معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود
لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف
الميسرة فانه هنا شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى
اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية
لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا
اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا
اي لذلك الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعهم لم يشترط اي بقاء القدرة
للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات
والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه
تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما
هو المختار أي ان القضاء انما هو بالسبب الاول ويسوغ ذلك كالجزء الاخير من
الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء
كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
وعدم اشتراط بقاء الممكنة لبقائه بقوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك
المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما
الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب بالمال
الواجب من العسر الى اليسر لكون اداء الخمسة من المائتين واداء واحد من
الاربعين سواء في اليسار لم يعتبر القدرة الميسرة بل جعل من شرائط
الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق
غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب

قلنا

قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع
ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هنا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي
واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها
واوجب قليلا من كثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن تسعة
الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فلان خصه الله تعالى بنماء الارض
بنفس الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل
الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة
وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه
كالهالك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج حقيقة وانما كان
كذلك لان الواجب في الخارج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب
الخراج مع انعدام الخارج حقيقة بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من
الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبعكسه بخلاف
الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط
بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة
لان غالب التمكن بهما اذ المشي بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان
كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر
توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا الترتيب لان اعتباره ههنا
يفضي الى التكليف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما
صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم
حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر

يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا
فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر
بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بالامر بالشيء ليس امرا به الا بدليل اختلف في ان
الامر للمكلف ان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة هل هو
امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة لسبع والا كان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا
ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو
تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية قلنا الواسطة
في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله
ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثم دلالة على انهما مبلغان والكلام
في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي المأمور به على وجهه كما امر به يوجب
الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب
الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره
ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر بعد ما تعلقا بعين المأتي به كان
طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به والمفروض خلافه
واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا
فلانه لو لم يخرج عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهي
لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى تجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت
النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي
فساد المنهي عنه كما سيأتي وفي المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا

جاز

جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن المنهي يكون بترك شيء منه
فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصف او مجاورة اما الامتثال به فليس الا بالاتيان
بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف
زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق واتيانه
على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة
وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا
لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز
مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به
مع كونه مكروها قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة
في انه اخر الى وقت يكون العبادة فيه تشبها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به
نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه
ايضا ويراد جوازه اي المأمور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد نسخ
موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي
رحمه الله يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص
لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه
قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما
جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه
كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده اي المأمور به ليست شرطا
لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الامر امتثال المأمور به شرط صدور الصيغة
امرا وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة
بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لزمنا العول

بانفكاكهما عن الارادة بعض المأمورين بالايمان ولما جاز ذلك عند المعتزلة
لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه
البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم لامر الله تعالى وامر غيره لكننا لم نجوز تخلف
مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا
لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها لكان يلزم الاستلزام في جميع
الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا
بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد الجأهم القول بالاستلزام

ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عم بعث الى الناس كافة للدعوة الى
الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون
ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق
فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع
الى المعاملات وفي يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم
بها اليق من المؤمنين وباعتقاد اي يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب
العبادات حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب
عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب
العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ
ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي من العبادات
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو مختار عند
المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات

اعلم ان موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة الفعل المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بطريق
الوجوب انما يتحقق بوجوب الايتمار فكذلك طلب الامتناع انما يتحقق بوجوب الانتهاء فعلى هذا حكم النهي كون الفعل المنهي
عنه حراما وثبوت الحرمة فيه وهذا حكمه من حيث كونه نهيا واما حكمه من حيث كونه امرا بضده فوجوب الانتهاء اعني الحقيقة وجوب
الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي احمد رومي

زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان
وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو
لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان
فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مخاطبون بادائه بالاتفاق هو الصحيح
لما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان اداءها
لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء
لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير
اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء وصيغة اي من الخاص
النهي لا من حيث انه موهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف
جزء خرج به الصيغ المستعملة كالكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة
لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا الآية
والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي
الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوضعه حال
من ضميره اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع
للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي
وهو اي النهي يوجب دوام الترك لان معنى لا تقرب مثلا لا يحصل منك
قرب والنكرة في سياق النفي تعم فان قيل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان التحالي قد ينفك الدوام عنه في
نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك لنهي مقيد مع عمومه

لا وقات الحيض والكلام في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان
كالجهل ومخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب
الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به
الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المنهي عنه متعلق الذم عاجلا
في الدنيا ومتعلق العقاب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به
فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن
وفي اختياره لفظ تقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم يعني انه
يكون قبيحا فينهى عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والاقوال
السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعدما عرفت فهو
اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء
قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد بانه قبيح من حيث هو هو لا تعريان
الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها
بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد
على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء
في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع
لفظ الفعل عرفا قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح كفران
النعمة مركوز في العقل او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك
كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة
والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان
اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم
المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتي واما ذلك القبح لغيره اي غير المنهي عنه

حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون
من الشروط سواء صدق على الملزوم كصوم الايام المنهية اعراض عن
ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق
على البيع وليس ركنا لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي يجري مجرى الآلات
الصناعية كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو اعراض عن ضيافة
الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في
الجملة سواء صدق عليه كالبيع وقت النداء اشتغال عن السعي او لا
او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على السفر الا وكالبيع وقت النداء فان النهي
فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل
للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في
الطريق ذاهبين وبالعكس ومثل نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر
والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره عن الافعال الحسية
وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالسفر والعبث و
المواطئة ولذا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل
للاطلاق ولانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان
قبحه مركوز في العقول قبل وروده بالشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن
بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع ففي
الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول
يعني القبيح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا
فانه فعل حسي قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور عطف على

الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون القبح هو المجاور كالاول حتى يكون
قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطء الحائض فان الدليل دل على ان النهي
عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر
واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف و النهي المطلق عن الافعال
الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي
او الثاني يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه باصله ويفسد بوصفه
لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله
تعالى قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه
فيبطل المنهي عنه لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق ينصرف الى الكمال
الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الحسي اي كالاقتضاء الكائن في الحسي فان
مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق و لتضاد بين المشروعية والمعصية
فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول
كمال المقتضي يعني القبح ههنا اي في النهي يبطل المقتضي وهو المنهي حينئذ لا يبقى
النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف المقتضي عنه اي في الحسي حيث لا
يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود
بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم
يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس ونكاح الاخوات ويكون
النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثم والعبرة
بالحقائق لا الصور وقد يعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا تلزم
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل منهي عنه فانما يعتبر امكانه

بالنظر الى ما يناسبه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران
فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن مخالطة العقل
للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان
الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون
متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب
التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد
عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من
الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب
تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في
الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية
بالنظر الى الحاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات
يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق [illegible] والصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والخلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما
فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة و النهي عن الافعال الشرعية المقارن
بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة فيفصل الخلاف بين
فيهما اي يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لعينه
العينه المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف
كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات
فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والماء
في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كفضب

الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على أن
القبح لغيره اي لغير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية في المجاور
اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة
في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على النهي عنها للمجاورة وهي شغل
بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما
قال احمد والامامية والجبائية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل
على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز اخر و
السكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما فهما
جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي
عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها
اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة
شغلها ولا فساد فيه ولا في نفس الصلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل
من تعلقه بمتعلقه وهو المكان المغصوب وفساده لغيره لا لكونه من
حيث تعيينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وغيره مما ينفك عن
ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه
الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الاوقات المكروهة
لان نقصانها في السببية ولا في الصوم لان قضية الوقت معتبرة فيه بلا جهاته
ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان
ذلك الغير وصفا لازما عندنا لا البطلان خلافا له اي للشافعي فهو جار
بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان

جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا
ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما
اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف
اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية
في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهي عنه على اصله
وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن
الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي
الفساد لا البطلان فيفسد الربوا فانه فضل خال عن العوض المشروط في
عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول
عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان
كالوصف واما ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فقد وجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع
بالخمر فانها مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير
مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال
المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط

احترازا عن على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك
للمفطرات الثلث والاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة محضة
ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد
الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات
بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فكان فاسدا لا باطلا واذا افسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع
في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا اي لاسقاط ما ثبت
في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك
الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر المحض اجاب بقوله وصحة النذر
اي بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة
وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم الذي ذكر اسمه
والجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر
انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر
والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اي دون مرتبة في النقصان
من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم كلفه معيارا له وجعله وعلى كونه
في حده تعلقا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقطعا فليس
نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا افسد
الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا

الى جهة دنوها من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم
اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن
الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح له اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها
في نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور
لكنها فوقها اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان
النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان
الناشي من الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى مما في الاوقات
المنهية فتضمن تلك الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتصلح ايضا له
اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا
او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فغاية لا يمنع لانه لا يخل بالمأمور به
ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء
بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه
فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا تذنيب ستة
تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام
لا بالتذنيب وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما لهما ومتعلقا
بهما وافادة العموم بطريق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر
بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه
اصحابنا رحمهم الله تعالى ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال
الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت
ذلك الضد المقصود به اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالكون

للحركة او اضدادها بفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية لانه

المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا

النساء في المحيض او لا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم

اتموا الصيام الى الليل والا اي وان لم يفوته فالكراهة اي الامر يقتضي كراهة

ضده لا الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلوة والسلام

ثم ارفع راسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت

القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام

المأمور به في زمان بعينه حرم القعود فيه كتكبير الصلوة لو قعد تمام ولم

نقد والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم وجوب ضده اي ضد ذلك

الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك الضد المقصود به اي بالنهي وهو ترك

المنهي عنه كالنهي عن عزم عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج

لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اي وان لم يفوت عدم ذلك

الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم

عن لبس المخيط مع احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت

للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء

والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم ما اي ذلك الضد

السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة

حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة التي هي ضده ليس

بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم ما ينهم وكذا عدم

قراءة المنكوحة او الجارية للاليم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لترك

لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة

وهو مباح ومنها اي ومن الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد

قسمان الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح

وغيره من المحققين وهو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من

الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول

اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام و

لا تعيين اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض

المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى

المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة

وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق

والمقيد ان يجريا على حالهما اي المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده

اعلم انهما اذا وردا في بيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان

اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على

اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان

كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة

كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان

نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب

الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل

الاول يعني المطلق على الثاني يعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة

الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت

ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحد فاما ان يكون

الاطلاق والتقييد في السبب او في الحكم فان كان الاول فلا حمل

خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد
الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر وان كان اي يحمل المطلق على المقيد
بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة
ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير
المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به
وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثاني عند اتحاده اي الحكم الا اذا
اتحدت الحادثة وكانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم دون السبب فانه لم يقيد
الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق
الشافعي يحمل المطلق على المقيد في اتحاده اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا
اي سواء اختلفا الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم لان الناطق بالقيد
الذي هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذي هو المطلق قلنا في
جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية عند التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم
والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان
الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ
عن مباحث الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن
المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا
الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب
يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسمياته خرج
العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اي لم يوجد في اللفظ ما
يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فا

فانطبق الحد على المحدود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم
العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل
عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد
في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء
اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو
مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب
العمل دون الاعتقاد فيصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لاحتجاج
اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه
ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين
لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص
الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين و
تحليلهما احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم راجح ونقل ابي بكر رضي الله عنه
قوله عم الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان ائمة اللغة
لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا
يخص تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا
لا يخص بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان التخصيص عندنا تغيير
لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا وكذا يشترط اتصاله بالعام عندنا
اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا تخصص به فيجوز تخصيصه بالظني

ولا يجب اتصاله وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي التخصيص
يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل او لا يحتمل لانه
شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى
ان الله على كل شيء عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض كالمثل
فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على
البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال ينافي القطع الذي
ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان التخصيص عنده
تفسير لا تغيير كما سيأتي وعندنا يجوز تراخيه قلنا ان جواب احتمال العام التخصيص
احتمال غير ناشئ عن الدليل اي ليس مستندا اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد
ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على انفصال
الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا تفريع على ايجاب
الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام
تعارضا اي يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصصه
اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب وان ورد اي كانا
من الحديث وينسخه اي الخاص العام في قدر ما تناوله ان تراخى الخاص
سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل
الله البيع وحرم الربوا الاية والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية
وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه
فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون
ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا له لا مخصصا

ان العام ح يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني
في الباقي كما سيجيء وانما اشترط في التخصيص المقارنة دون النسخ التراخي
لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا
وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا
توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة
في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده
لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ابتداء الى
الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل
يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من الكتاب وخبر الواحد العام المخصص
من الكتاب القطعي بتراخيه عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال في
مطلق المخصص بل المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فانه المفهوم
من كلام المشايخ انه بعده تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف
العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص
اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال
الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني
هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله
قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي
ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيانا للتفسير
لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا
للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله

يعني ان المولى لو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكتسابه وكذا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد وانما يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لتحقق ما يصح به التحرير فهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ

خص من وينسخ الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال الشافعي يخص العام به اي الخاص مطلقا اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه وفيه ما مر اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا ولو خص العام بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان بمجرد العقل يخص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو وأوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا ياكل راسا فيقع على المتعارف وعن نقصان بعض الافراد ولما بالنقصان نحو كل مملوك لي حر حيث لا يقع على المكاتب وبالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منهما مخصصا بلا تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولكم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وفي العرف ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل

بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة اذ هو اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح للحجية الا ان يبين المراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما لا يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يعارضه الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسيره وفي علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله لشبهه بالاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويعطى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة لورود زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله ولصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدر علته فاحتمال

التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال التعيين قائم لما في
التعليل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها في اي قدر من الافراد توجد وكل
هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال
اصل اليقين بل وصف كونه يقينا فلذا عدل عن تقرير القوم حيث قالوا ان
ان كان معلوما فمن حيث استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة
فمن حيث انه في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن
جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على
حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لا يرد عليه
انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم
شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا
سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالنسخ فانه لما اشبه الناسخ
بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما
لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام
في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة
معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظ
واما اذا كان معلوما فلانه ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى
كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم المخصوص
كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل
التعليل كالاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في
الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء
المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط واما شبه استثناء

المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول فقط ونحن
اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو
اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غيره
المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لا انه حقيقة من حيث التناول للباقي
مجاز من حيث الاقتصار عليه لان الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة
كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة
في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط
الاستغراق والاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلافي
مبتدأ اذ اكثر مشترطي الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند
شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما
يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا
كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر
من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا
كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء
المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل الا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان
الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب
التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم

الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ فيهما مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قيل اذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل قولك جاءني القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلنا من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل نطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع

اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء و... العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحينئذ يثبت الحكم لبعض انما يثبت لدخوله في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل الحصن اولا فكذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب بعض الائمة وفخر الاسلام الى ان ما معه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى

الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين اختلفوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقالت الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد

يعني ان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجا ومنعا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا يشتمل المستثنى شمول العشرة للواحد ... للاسم والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه

نحو عندي عشرة الا واحدا واسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه وصمت الا يوما نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصورة وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصحة من الشمول واذا لم يوجد حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصلا لا ما هو من اجزائه كما في الصورة المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحينئذ يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لجميعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل نطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي

عشرة الا واحد الا يصح العشرة زوج الا واحدا وتخصيص كل واحد من الجمع و
ما في معناه الى الثلثة. اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد
وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصح عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر
الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان
جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج
اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل
ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان
وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب
الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة
والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبكما
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان
اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان
صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على
الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء
الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به
ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث

اي اجماع اهل العربية

وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في
الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع
ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار
او في انعقاد صلوة الجنازة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب
من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان
المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة من حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف
يتناول مستغرقا غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية
ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها
ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على الاستفادة
من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا يعترفون به ووجه البناء
ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى
اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة
ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون
العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقد لزمهم اي ترك
بحثنا محلاة باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه
في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا و
كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان
ليس القصد الى عدد دون عدد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري
العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط و
يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا [illegible]

الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قيل لهم بل يكون مجازا عن
الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل
هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل و
لهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه
كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب
والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد
فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل
القرينة على انه لنفي الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او كالمعهود الذهني
كما في اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يحنث به بالواحد مثل لا اتزوج
النساء حيث يحنث بالواحدة ويخص كل من الفرد وما في معناه الى الواحد لانه
ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع
ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس
او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فيكون عمومها
عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من
استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن كثير الخصوص واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن
المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا نا في
ذلك فان قيل فقد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفي النكرة والعموم انما
استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع

النوعي فهو لا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع
النوعي فيه معان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه
له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفرديين من مدلول
ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غيّر الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات
فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع
تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير
ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات
وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا
التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها
ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رايت
الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث
صيغة العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا وكذا اذا وقع
في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا
بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه اي فصل المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه
لا اضرب رجلا واما ان فصل الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص في المنفي
بالعكس نحو كذا لم اضرب فاستغاث ولم تقتل مسلما فخاص من القصاص اعلم

اى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان
القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب
التلويح فى مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة
سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضى الاتحاد بين مدلول الاول
والثانى لان اللام المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضى التغاير
بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد ولا اتحاد فحصل اربع صور
اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والكل
فى الاولى ويعنى الاتحاد وكذا هو بين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان
فى قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى وهو الذى فى
السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله تعالى انما الهكم
اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لكنهم غير
معين فى عمومها الانفراد كما فى كل والاجتماع كما فى جميع قطعا ان كانت
شرطية او استفهامية فان معنى من جاء فله درهم ان جاء بى زيد فـ
ان جاء بى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار
ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل
المتعذر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها
لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت
موصولة فلانها قد تكون للخصوص ولارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص

من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد
اخرى نظرا الى اللفظ وجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكفى فى العموم
بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكونها من الشرطية عامة قطعا تسوى
اى ابو يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن
شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبيد فى
الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية
عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية
للتبعيض ولكنا ايضا نراعاة اى راعا ابو حنيفة رحمه تعالى العموم فى الصورتين
مادام امكن العموم اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية
فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان دفع الاعتاق على الترتيب والا فا
الخيار الى المولى لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من
موضوعة للتبعيض وحقيقة فيه لا تترك فى موضع فلا يكون حقيقة
فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية
اى الدخول على مبدا المسافة لان المبدا فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن
التبعيض ففى صورة اضافة المشية الى العام يعنى من وهى الصورة الاولى
يترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق
كل من شاء بالضرورة وفى صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب فى من
شئت يعتبر الخصوص اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناول الكل
الا واحدا وكما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء
منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله
وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكونه من

للبيان وتخص اى تكون خاصا غير معدود من الفاظ العموم

اذا الحقه لفظا او لا قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل

رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله

بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل

الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما كلمة في انها اذا كانت شرطية او كانت

عام قطعا الا ان كانت موصولة او موصوفة في انها تكون خاصا اذا الحق

او لا لكنه اى ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس الائمة

وفخر الاسلام وغيرهما في التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون

على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

اذ يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حر قلنا

الامر على التيسير دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند

الاجتماع ينقلب متعسرا وتتناولان اى هما ومن المذكر والمؤنث وانما جاء

التبعها ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من

دخل داري فهو حر على عتق الجواري الا خلاف ويستعار احدهما للآخر اما

استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى

والسماء وما بناها والذي جمعهما اى العقلاء وغيرهم في ايهم وحيث لتعميم الامكنة

قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث

وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت

يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى

تعميمها ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل

لشمول الافراد اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول

الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت

والمعرف المجموع نحو كلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت

اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم

اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك

يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم

افراد القلوب كما يعم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال حيث يقال

كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب ونحوها صريحا وتعم الا فعال ضمنا اى في ضمن

تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا فطلقت كل امرأة يتزوجها

على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها

توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي

الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج

امرأة مرارا تطلق في كل مرة وتنصرف اى كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه

كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر

بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح

العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والاكثر لعدم اولوية

بعضها فتعين الادنى وفي هذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف

منتهاه يراد به ادناه وانما قال مما جرى فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار

ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد

واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي في اوائل البيوع

وتخص اى كلمة كل اذا الحقها لفظا او لا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن

اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لانه

من دخل بعده ليس اخلا او لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق لغيره المسبوق
واما استحقاق كل واحد منهم النفل كاملا فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار
كل اول بالقياس الى المتخلف الذي يتفق دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال
من دخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع
للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل
الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس
ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع
لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال
انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب
عنه بقوله وهو اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا ليس بمجرى على الحقيقة اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم
من استحقاق الفرد الاول للدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعمل
للمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم
القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول فردا كان او جماعة
فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حمل الكلام على
حقيقة وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص كما في ورد بان
الموهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد
حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما

لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب
النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع
العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي
استفهاما او خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعيا نحو سها فسجد
وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنى قطعا او
كان جوابا ظاهر الجواب نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت
فكذا جوابا لمن قيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه
ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر رحمه الله فانه عمل
بعموم اللفظ قلنا خصص دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد
البلد وان كان ان احتمل الابتداء فابتداء اي لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد
على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين راى شاة ميمونة
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في تعال تغد معي فانه يجعل
مبتداء حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا
للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب
الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا
رحمهم الله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه
ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة

في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا
على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فإن قال المتكلم فيما يكون الطلاق ابتداء
عنيت الجواب صدق ديانة لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر
مع أن فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في أن الفعل المنفي إذا
حكي يعم لأنه نكرة في سياق النفي أما الفعل المثبت فالصحيح أن حكايته لا تعم الأزمان
والأقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض والنفل وللجهات وضع اللفظ كصلى
بعد غيبوبة الشفق للأحمر والأبيض إلا عند من يقول بعموم المشترك
وللجهات ووقوع الفعل كما كان يجمع بين الظهر والعصر جمعهما في وقت
الأولى والثانية لأنه أي الفعل نكرة في سياق الإثبات فلا يعم بل يقع على الفعل
على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتأمل في وجوهه فإن ترجح
البعض من تلك الوجوه فذاك وإلا أي وإن لم يترجح بل ثبت التساوي بينهما
فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه
أي على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي
لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا إذ لا يلزم استدبار بعض الكعبة قلنا
الفرض يشارك النفل ويساويه في أمر الاستقبال فلا استدبار فإذا جاز
فيه استدبار البعض جاز في الفرض أيضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية
مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم يعني أن تلك الحكاية لا تعم بخلاف
حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة
للجار فإنه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للأكثرين لأن العدل العالم لا
يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى
المراد لا ينقل أي الفعل عاما أي بلفظ ظاهره العموم إلا بعد علمه بعمومه فإن

قيل يحتمل أنه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر
لا يترك بمجرد احتمال خلافه وإلا فلا يصح به الاستدلال لأنه لا يخلو عن الاحتمال
واعلم أن بين هذه المسألة والمسألة الأولى فرقا ظاهرا وهو أن الأولى فيما
ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق في العموم بخلاف هذه المسألة الجمع
المذكر بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص به أي بالذكور إلا عند
الاختلاط بالإناث فإنهم إذا اختلطوا بالإناث يتناول لفظ الجمع المقارن
بعلامة الذكور الذكور أصالة والإناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا أما أو لغلبة
الاستعمال كادخلوا الباب سجدا لنساء بني إسرائيل وفي اهبطوا لحواء
مع آدم وإبليس فإن قيل صحة الإطلاق لا تشعر بكونه حقيقة قلنا الأصل في الاستعمال
هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة إجماعا والمجاز أولى من الاشتراك
لأنا نقول إن أريد كونه حقيقة لغة أو عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس
فيه وإن أريد عرفا عند الاختلاط فممنوع وأما ثانيا فلمشاركتهن إياهم في عموم
أحكام الصوم والصلاة وغيرهما ولكن وردت بالصيغ المتنازع فيها فإن
قيل يدخلن بدليل خارجي ولهذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا
الأصل عدم الاستثناء فلولا مشاركتهن لاحتاج إليه ودل دليل على النساء
لولاه والجمع المذكر بعلامة الإناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا
يتناول الذكور أصلا إذ لا وجه للتبعية فههنا ففي قول المستأمن آمنوني على
بني وله العرفان أي البنون والبنات يتناولهما وله أي الفريقين الأمان لتناول
اللفظ إياهما معا لا في بناتي أي لا يتناولهما الأمان في قوله آمنوني على بناتي
إذ لا وجه للتبعية كما مر ولما فرغ عن مباحث العام شرع في مباحث المشترك
فقال وفي المشترك أي المشترك فيه لأن المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه

نحو فيه كثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لا اشتراك فيه
اللغة فانه لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به مقابل
الواحد فيشمل الوضع ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد علما كان او
خاصا وهو ظ والمجاز اذ لا وضع فيه لخصوص هذا المعنى بلا نقل من معنى
الى معنى اخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد
على المحدود وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني ان لم يترجح
بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان من
المجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد
من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدها اورد عقيب
ذلك مسئلة امتناع الاستعمال المشترك في معنييه فصلا فقال ولا عموم له
خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في
استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل منها لا
بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنهي على مواليه وكان لا يتضاد
كالجون اي الاسود والابيض والقرء اي طهر وحاض فلا خلاف
قرو وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافعي انه
ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل الدال على
امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثر وحده الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فاذا جاز ثمه جاز

فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه في اكثر من معنى واحد
لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما
بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا
يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان
استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع
لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله في كل منهما على
انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنييه المجازيين
باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا خرج به المشترك كثير
غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج به العام وحكمه تناول الثلثة
واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا على ما سبق حقيقة
لا الاثنين من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بواحدة واثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع ولما فرغ عن اقسام التقسيم
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر
لئلا يتوهم توقيف الشيء بنفسه ولما كان المقصود به المعنى اللغوي لم يقل
ما وضح لان الوضوح فوق الظهور بسماع صيغته اي بمجرد سماعها سواء كان
مسوقا له او لا ولما كان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص
او التأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ
او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة
بحسب الوجود ومتباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راي المتقدمين
واما المتأخرون فالمشهور بينهم اقسام متباينة وانه يشترط في الظ

عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل
او التخصيص وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم
عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل بما عرفه ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم
ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان
الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن
الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا يفيد قطعا والحق ان كلا من الظاهر والنص
قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد
مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل
كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع
انما يقول به بناء على ما يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا
من يقول بعدمه وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة لا
يخفى مع احتمال التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا
فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا مع احتمال النسخ ايضا سواء كان
خاصا او عاما واما النص فما ازداد ظهورا اي ظهورا على الظاهر ظهور المراد
به على ظهور اللفظ متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ازدياده بسبب معنى من
جهة المتكلم فيه هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا
رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس شيء لعدم الفرق في الظهور
بين وانكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم ثم يفيد قوة السوق له هو علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلث
ورباع وسياقية نحو قالوا انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم
الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاولى ان محط الفائدة

هو العدد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا
ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له
وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصة كانت
ذلك النص او عاما قال شمس الائمة رحمه زعم بعض الفقهاء ان اسم النص
لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك
نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته
فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة
بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص
يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس
كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص
ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانه
نزل ردا على الكفرة في دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى
ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال
السابق يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن
الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق
اللفظ لاستعمال الفقهاء على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال وقد يطلق على لفظ
القرآن والحديث لان اكثرها نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق
في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب وقلنا المفسر ما ازداد وضوحا على
النص ببيان التفسير او التقريب فانها به ازداد المفسر وضوحا على النص.

اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان كان

اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل اذ لو لم يكن

قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لا يعقل ما لم يبين بغير التواتر

والآحاد بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا

فلحقه ما انسد به باب التأويل والثاني مسبب عن ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن

يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحقه البيان بما يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل

متعلق بقوله ازداد الا النسخ دون التأويل والتخصيص والاول نحو قوله تعالى

خلق الانسان هلوعا حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه

الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما والثاني ليس الا نحو قوله تعالى

فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر

الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون

فصار مفسرا واما مثل انا نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص

يحتمل التأويل بالثلث فبذكر الواحدة انسد باب التأويل وحكمه وجوب

العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فما

ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل

ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح و

حكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال شيء من التأويل

والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان نقطع احتماله اي احتمال

النسخ بما يدل على الدوام والتأبيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من

بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام

بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات

الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما

لغيره ان انقطع احتمال النسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص

والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة

بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى

واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص و

النص بالمفسر والمحكم عند التعارض فيما يتعلق بسقط مثال تعارض الظاهر والنص من

الكتاب تعالى الا ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين

نص بان مدة الرضاع حولان وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر

في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فرجحت

الاولى ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها

ظاهر في حل شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام

استنزهوا من البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام

شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة

تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله

عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيرجح عليه

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي

عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم

بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد

انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم

القبول مع المحدود في القذف واذا تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ

للتأبيد فرجح واعترض بالا نم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب

وقد خص منه الاعمى والعبد وكما ان الاشهاد انما يكون للقبول لا لمحله للتحمل فقط
لشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح وجب بان المستشهد به
نفسير ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور
منكم لا ينافيه واكمال العدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان يكون الكلام مفسرا لا يكاد
يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فيحكم وان كان انشاء فكلل
نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي
ان يكون التمثيل بما يفيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للتعالي
المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله
فيسقط رتبة بان يكون متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح
نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة
نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا
في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا
فقس واما الخفي لما فرغ من اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء وكل واحد
هذه الاقسام متباينة بالاخلاق عن كل منها بحيث لا يتناول الاخر فالخفي
مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس
الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها
فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب
الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار
والنباش لاختصاصهما باسمين وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفي
ثم النظر في اختفائه اي اختفاء اللفظ فيما اخفي فيه ليعلم ان اختفى لمزية او نقصان عما هو ظاهر

في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق
كامل بأخذه حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى
السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر
في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن
السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفي
مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله
وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما للغموض في المعنى المراد ودقته نحو وان كنتم
جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث
الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل
على المبالغة وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا
لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نم انه معلوم فانه
عبارة عن غسل جميع البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة
والشعر مع داخل الفم والانف او بدون هذا ولا حسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة
المستفادة من اطهروا فانه يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك
كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه
فتعين ما نظر في المحامل وتعين ظهر المراد وهو لنا فاذا وضح الاشكال الذي وقع الاشكال
او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من
فضة اي تكون في صفاء القوارير وبياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وتشقيقها فاستعير القوارير لها لتشبيهها في الصفاء والشفيف استعارة
الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت
استعارة غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب اي النظر في مأخذه
ثم التأمل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي
مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كما اعترف عنه وخفي بحيث انقطع اثره
ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه
فان بيانه لا يرجى فان قيل الخ انه آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم
ان بيانها هل يرجى فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرجى فلا يرجى فيحكم بكونها
متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان
كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو
اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وبسبب غرابة اللفظ كالهلوع
مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى اخر وبسببه ابهام المتكلم كالربوا
والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن
تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر كما في المشترك وبسببه اما تعدد الوضع والنقل
عن الوضع الاول الذي كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف
الى بيان المجمل بما اريد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان
حتى ان البعض من اول الامر بيانا شافيا لا يحتاج اليهما وهو اي بيان المجمل تفسير
ان يشفي وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة
وتأويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية
فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار فلحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا وليس
لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بل يسمى استناده الى الكتاب ... اي في

ان لم يفد البيان القطع ايضا فالاحتمال يتغلب الى الاشكال فان البيان اذا لم يفد
القطع بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها
فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه مجمل بالكلام فيستغرق جميع انواعه
والبيع ثم تبين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء
الستة فاستخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس فصار مأولا واما المتشابه
فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام فربما يعلم باعلام الله تعالى
كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل
السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها
عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحروف
قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل يعلم بالرمز لنا وفي بعض الحواشي
ابيانها من غير نكارة من الباقين والاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم
ان استحال ارادة اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله الرحمن
على العرش استوى واليد المفهوم من قوله يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد
حقيقة المراد والامتناع عن التأويل هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل
السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام فخر الاسلام وحكي الائمة
ومن تبعهما حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده
من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب
بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم افادته
الحكم وقد يجاب بانا لا نم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة
ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا انزل هذا على تعرض صحته
لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل بناء على زعم الوقف على الا الله الذي في

ان تأويل التشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف
على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه
الاول قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع
الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال
من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه تعالى ذكر ان من القرآن متشابها جعل
الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل
اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز
عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون
امنا به اي صدقنا بحقيقته سواء علمنا او لم نعلم هو من عند الله الخامس
انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعه الحال الراسخين بحذف المبتدأ
اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض
بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في
باب تقسيم السنة في حق النبي عم واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا
تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل
المبالغة مع المعنى كما في قول الشاعر حب جود الفياض للناس لم يدع من المال
الا مسحتا او مجلف ثم ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولئن سلم
ذلك لكن معناه انه لا يعلم حق حقيقته سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا

الجواز ان يعلمه بالالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء
والاولياء يعلمونه بالالهام على التوقيف لا ينافي العطف اذ القراءة على الوقف بين التابع
والمتبوع جائز وعن الثاني انه ظهر فيما ذكر اجمالا وتفصيلا واما الاول فلان كلام فخر الاسلام
ثم انما هو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين
في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف
على قوله الا الله واجب واما تفصيلا فلان حمل الرفع على المبالغة في المعنى بلا حاجة
السبيل في خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو الى ذلك مع وجود قراءة تدعم ودعوى قطعية
تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانه مشتبه الى زعمه دلالتها وحمل معناه على انه لا يعلمه
احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء
في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والتوفيق وعن الثاني بانه
العطف فلا وجه ينافيه والكلام في ان وجهه لا فيه وعن الثالث ان ذلك التخصيص
جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث
انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين يتبعون المتشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي
يستلزمه هواهم ويميل اليه الطبيعة كالمجسمة مثلا وعن الرابع انه يفهم من ظاهر
النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء
الفتنة بان يحمله على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله عليه السلام هذه الاية فقال
اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم
امر بالحذر من غير فصل بين متأول وغيره فتناول الجميع وروي
عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرئيل

عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول
عليه السلام وعن الربيع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان
يقال اما الراسخون في العلم وعن الثاني ان الجملة الفعلية صالحة
للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ ومن جوزه اي
تأويل المتشابه المتأخرون وهو مذهب الشافعية وائمة التفسير و
اختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب
من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا افهمه
بالعلم واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ
حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له
فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء
فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاؤه
مطلقا وهو المحذور في ذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق
دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من
آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع
على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف
الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف
الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان
ذلك كان في القرن الاول وانه حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة
والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول انا من الراسخين في العلم واعلم
تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن

طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في ما دليله ظاهر لا حقيقة فهذا لا يمكن
ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من
هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه
والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل
اي تنزيل المتشابه على الرأي الاول انما هو ابتلاء الراسخين هذا جواب
عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن
الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ
في العلم لا يكون ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه
فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ
في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما
جدوى لانه اشق وغايته اكثر ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام
التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت
واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة
في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب
المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة
وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه
لا مطلقا وهي اي لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى
حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع ذلك
اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه
بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره

فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع فقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا بد اي قيد الحيثية معتبر في المعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل ويدخل اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فينقسم الى شرعي وعرفي واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوته اي ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عاما او خاصا امرا ونهيا او نفيا وحكمها ايضا امتناع نفيها اي الحقيقة

والمراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى حكاية عن يوسف عم حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الاية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمهما ايضا رجحانهما على المجاز لاستغنائهما عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وكذا رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا كلفظ النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ولانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء حتى ظن ابن الجني انه اغلب من الحقيقة بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي فما اي لفظ استعمل في غير ما وضع له وتعتبر ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية ولا بد منه في اللفظ خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف مشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة بخصوصها الا اعتبارا غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي اتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له

ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجاز
ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار
لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل
اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل
غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل
بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى
ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا عن المقتضى وهي
اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي يتحقق فيه ما علاقة
او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل
الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة التناسب لتمليح او تهكم كما
في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في
اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقي
حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا
فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم
يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تأخر عنه
فهي الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن
مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى في قوله تعالى وآتوا
اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة
حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز وان
صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل

الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما
عند التخليف وخمرا عند العصر وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهي الاستعداد
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان
كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر اي حاصلا فيه بسرايته كما في حصول العرض
في الجوهر والجسم في المكان او غير ذي كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال
اليد في القدرة نحو يد لعمرو وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط لما
يحصل في المطمئن من الفضلات او محلين لهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان
الحاصلين في الشخص او محلولين لهما في محليهما متقاربين كاستعمال رضى الله في رضى
رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله
تعالى فيه مقام ابراهيم فهي الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون
احدهما جزءا للاخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه
فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صورة حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال
المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية ويكتفي بالجزئية
لتضايف بينهما واما ان يكون احدهما سببا للاخر او مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال
النبات في الغيث وعكسه ومنه استعمال الديم في الغنية والسببية
الموت في المرض والجرح والضرب المسكتة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في
العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية
واما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة و
المصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم او المعلوم او بعلاقة الآلية كاستعمال لسان
الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا
حسنا فهي الشرطية والشاهد للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها

باعتبارات مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز استعارة على
قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الاخص على الاعم
اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية القائمة
وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون
معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في انواع المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة
او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة
في المجاز الشرعي في المعنى المشترك كيف شرع لان المشابهة في اتفاق كيفية
والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال لفظيهما الدالين عليهما في النكاح
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك
المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد المسبب شرعا فينعقد عندنا عقد النكاح
غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة
يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة
لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالسكن وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا
وتحصيل الاحصان واستمرار كل منهما في المعيشة بالاجنبية ووجوب النفقة والمهر و
حرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة
على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
والتلفيق على وجه الاتحاد ونحوهما قلنا عن الاول الخلوص في المجاز والاختصاص

بحضرة الرسول عم في رعاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب
المهر وهو لا ينافي صحة العقد من غيره عم مع وجوب المهر او خلوصها له عم
واختصاصها به عم اذ لا تحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم
وعن الثاني انا لا نم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك وهي عليها وانما هي ثمرات تترتب
على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لان مزيل
الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه
اولى فلو قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما
لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل
الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ثم
ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء
حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي
اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى
البيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق في
العتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن [illegible]
المعنى الملزوم ههنا التبعية في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال
فاذا كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه
جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به ان

قوله ولهذا قالوا الاحكام علل ماليه والاسباب آه فالمقصود العلل احكامها فحتى لم تعد العلة حكمها تلفها كالبيع المضاف الحجر فان العلة مفتقرة الى الحكم المختار اشتراط الحكم الى العلة نحو افلم يكن الاتصال فالاستعارة موقوفة على الاتصال بين الاستعارة فان ذلك الحكم لا يتوقف على العلة المعينة اذ لم يتخصص لحصوله بنوعه كالملك بغير الشراء قلنا الحكم قبل وجوده لا يتوقف على ما يصلح لان لوحدة فيتوقف على فرد من افراده على سبيل البدل لان الكل اى كل واحد منها يصلح علة للحكم في نفس الامر فيتوقف على المعينة بعد الاعتبار والا يشترط التوقف على المعينة حقيقة ادى الى عدم صحة استعارة العلة للحكم الا عند انحصارها

السبب من جهة احتياج السببية وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه في الخارج
وهي ما تقدم في التصور وتاخر في الوجود
الا انها في الذهن علة لفاعلية ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية
والاسباب علل آلية فيجوز استعارة كل منهما للآخر مجازا كالشراء للملك
حتى لو قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فهو اى النصف الاخير حر عتق
اطلاق اسم المسبب على السبب ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله
ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت نحو عن ما هو اغلظ عليه وكذا اذا قال ان اشتريت
فقال عنيت الملك بطريق اسم السبب على المسبب بان لو وجود طريق المجاز وان
لم يصدق قضاء لانه اراد تحقيقا في الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له
اى للكل فان الكل اصل بمعنى يبتنى عليه الجزء في الحصول من النظر بمعنى اى افهام
من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه في التحقق والتحصل فان قيل لا نوقف فهم الكل على فهم الجزء كانت تابعا
عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل لازما
والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان
يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة
الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد وكان المجموع المركب من اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونها
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص
الذي قطع يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء المستلزم كالتي
الانسان موجود بدونها وكما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة

ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق الاذن على الترجمان
ولحق الحال والمحل المقصود به اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج
الحال اليه والحال اصل من جهة كونه المقصود الاول نحو فليدع ناديه اى اهل
مجلسه الحال فيه اى نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اى في الجنة
التي تحل فيها الرحمة والجواز ولو لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من
طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي
الى الحكم ولا يكون مشروعيته لاجل تملك الرقبة فان مشروعيته ليست لاجل حصول
ملك المتعة لكونه مشروعا بدونه وملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع
والامة المجوسية وغيرها فيطلق السبب على المسبب دون العكس لا انتفاء
الانعكاس فيصح الطلاق بلفظ العتق لا بالعكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة بسبب لهذه لانها تفضي اليها
وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل العلة في المجاز
هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا
للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا نعم تمام الغرض من المعنى الحقيقي
معناه والجملة نفي الموضوع ثم فيستعمل لفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في
مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوع لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك
المتعة قال الشافعي يقع العكس ايضا اى كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب
على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما اى من
الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو
عن القصاص ونحوها فاذا فيهما اسقاط الحق والحكم بالسراية ثبوت الحكم في

الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك
التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك
لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اي لاستعارة ازالة القيد لازالة
الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك
فلا يجب الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد يكون
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد
قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي ان وجدت
وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه
في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان
تدعي انه ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه
اورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى والجنس جزء الماهية لا يختلف
بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية
الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية
لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها
قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احدهما اقوى
واشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه
الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرقا بينه وبين الاستعارة فتأمل

في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكون ينعقد
بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك
شهرا بعشرة تعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود ليس
للعقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان
ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة
كذا في الاسرار بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هو
الملك مقصودا من ذلك فهو المجاز من طرف السبب للمسبب وللمادة
ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار في هذه الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال
وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي العقد الى المنفعة
ليس لفساد المجاز بل لانه اي المنفعة لا تصلح محلا له اي لاضافة العقد اليها
لكونها معدومة وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان
المجاز او عاما دخل فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان
بحيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا نحو لا تبيعوا الصاع با
لصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار الحقيقي ص
اعلم انه لم يتصور من احد نزاع في صحة [illegible] في الاسلوب
الا ان بعض من لم يوجه العقول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في
التلويح لم يتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا جواز نفيه اي الحقيقة ونحو
المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس بأب كما يقال
للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا

وعدم صحة علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح
لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكل
بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كما في قولنا الانسان ناطق او كاتب فان
عدم صحة نفيهما عنه متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة
واجيب بانه يصح نفي مفهومهما المطابقي عن المراد منهما وهو مفهوما هما
وهو المراد بصحة النفي او ليس المراد ذلك بل صحة نفيهما عن افراد
المعنى المجازي كما يشير اليه الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع
بما ذكر الاشكال بل الجواب ان اريد باستعماله في مفهوم الناطق او الكاتب
سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم
الناطق ليس بانسان وان اريد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا
ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد
الاستعمال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فانه
مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص وخلفيتها اي المجاز الحقيقة
اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم
في ان الخلفية في حق التكلم او في الحكم فقال الامام رحمه الله في حق التكلم لا
الحكم لانهما اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في
حق الخلفية ايضا هذا الوصف فلو صحتها اي الحقيقة لفظا اي من حيث
العربية سواء صح معناها اولا وكلا بعض الاصل بالذات وتنبا
بالعرض ليخلفه خلفه حتى لو امتنع الاصل لذاته لا يخلفه ولا يصح الحكم
اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اي الامامان خلف
المجاز الحقيقة في حق الحكم لان اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون

ان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة
قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق نقول هذه مبني على كون الحرية لجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لثبوت الحرية فيما
اضافتها اليه كاضافة العتق الى الجدار فيلغو لعدم المحل ولاجل ذلك قالوا ... والعبد اذ كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ... الى الاشارة اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود
المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى ... والاشارة خلاف جنسه فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر
فصحح الكلام في المعدوم

هو المعتبر وثبت الوسيلة اليه فيشترط صحتها حكما لتخلفها خلفها بسبب
امتناعها العارضي قلنا ان الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف
على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم
والحكاية فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين
انه يقع واحدة ذكره في المستوفي وايجاب ما زاد على الثلثة باطل حكما وان صح تكلما
والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع عن الوصف لا في الحكم والالزام التناقض فصح
وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي
نقول المولى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني مراده البنوة اصل
وهذا ابني مرادا به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بمعنى
الكبير فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك
القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك والاستحالة فيه وانما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد
عنده اي عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت
البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يحمل
ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابي حنيفة طريقين الاول
الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن
لاشتراكهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهي في الابن اقوى
والثاني اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فشرط
في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه ثم التمسك بالطريق
الاول من اكتفى بالجنسية تمسك بانه بخلاف قول المولى لعبده يا ابني
حيث لا يعتق به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لمعناه

وانه لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب
اشتغال بما لا يعني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وفيه نوع عداء اي دفع العنف بياحر
ويا مولاي مع وجوب النداء هنا ايضا لكونه اي يكون كل واحد من هذين اللفظين
حرا حقيقة اي في الاعتاق واما الا دل فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك والقرينة صارفة
واما الثالث فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق
الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح
ولو نوى اي وكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان
شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه فاذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل
الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كأكل النخلة او هجرت بان يترك الناس وان تيسر الوصول
اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت
به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور
عادة صير اليه اي الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من
هذه النخلة او الكرم او الدقيق فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال
لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة
فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان
الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة
عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان بل المراد معناه المجازي
وهو الدخول حافيا او منتعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة
حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند
تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمناظرة لا الى ابعدها كالاقرار

قلنا المرافعة هي غاية الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهي غاية الجواب والخصومة
لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضد لها بل عما دلت عليه القرينة كما هو
الواجب لا اذا تعارف المجاز اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ و
في التفاهم عند مشايخ عراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان التناول
الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او
خنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان
التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل وان استعملت الحقيقة في الجملة خلافا
لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا وان لم تكن فان
لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فان استعمال
الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا
ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل
الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الامر
في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح و
هو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم
كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل
الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذران معا اي الحقيقة والمجاز والمراد

معناه اذ لما كان الحكم ممتنعا فات وضع الكلام لافادة المرام واذا تعذر اثبات
الموضوع له يحمل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة
كقوله لامرأته هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر
معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاولى فظاهر واما
في الثانية فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي من المشتهر منه
لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطاله حق الغير وفي حق نفسه
فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عما اشتهر منه لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع
اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع عن
الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في
العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول
لاحتمال انتقاضه بالرجوع والى هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات
والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون
الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول
باطل لانه منافي للنكاح فالزوج لا يملك اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه
ليس من لوازم هذا الكلام بل بين منافاته فلا يصح استعارته فيه والى اصل
التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر
او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء
العتق لكن امتنع عن الكفارة ويثبت به الولاء لان عتقا منافي للملك وهكذا

بصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه
فيجعل هذا ابني مجازا منه فقد ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز
باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي لجنسه كما سبق فليتامل
ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ووضع القدم في الدخول والنفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي و
المجازي بحيث يكون اللفظ بحسب الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما
اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد
السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه
متعلق به بنوع علاقة ولذا كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع
استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنقل
الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان
امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع من كلامهم و
القوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وقد ها ذكره
يراد المس باليد وعند الجماع ورد للاصل المذكور عليه لانه لما لا يتحقق ارادة
المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء حيث
اريد بها الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد بها المس باليد ما لم يتحقق ارادة
الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عم من شرب الخمر فاجلدوه اريد بها
حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الحد في المسكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز

ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن
المبحث ثم ان ها هنا مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز او رد ما حققه
فقال واذا قال حالفا لا اضع قدمي في دار فلان انما يقع اي لفظ لا اضع قدمي
على الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول منتعلا وماشيا
وراكبا الذي هو معناه المجازي وكذا وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو
معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز
اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع
بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي العام في الصورة
الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك
المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك حقيقة كانت او
مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لم تعاد لذاتها بل لتسكن ساكنها
الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له
اذ يتمكن من السكنى فيها فتسوغ سكناه فيها بالملك وغيره لقيام دليل
السكنى المعتبر كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي
كذا يوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثل
هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت
مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام
ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وان تعلق

بفعل ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك
فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
الى الظرف الزمان بواسطة تقدير في وعند ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له
غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر
فان كان المسند الفعل الممتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا
فلا لان الممتد لا يكون معيار الغير فلا يصح حمله على النهار بل يكون مجازا
عن الجزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسألة على ستة اوجه لان القائل اما
ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي
النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين معا ففي الثلاثة الاول نذر بالاتفاق وفي الرابع
يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية
النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان لان موجب
الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء ثم ان اللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما كانا الجمع بينهما ظاهرا
بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر
واليمين لانه اي هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه ونحوه لان النذر ايجاب المباح الذي هو
صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك
الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله

قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة نزلت في تحريم النبي عم
مارية او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه
يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز لكنا ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس
الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز اجيب عن الاول بوجهين
الاول انه لما تحولت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة
فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان التحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يلزم لو كان المراد بهذا الكلام
معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو وهم
بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكونه صريحا
ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى الموجب
وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط
الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا
الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى
احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين
وسلمنا انه مراد لكن لم لا يكون من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من
قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناه الا بالارادة والكم
انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي كلاهما الحقيقي والكناية عنه فاذا قيل انهم

لا يعبرون بالكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي
في الكافي فيمن قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق
الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال
ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار
كناية عن التزام الاحرام عرفا والاحرام بالحج والعمرة لا يكون بلا مشي فلا
من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحته اي المجاز
قرينة تمنعها اي الحقيقة عن ارادة المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة
خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت
داخلة في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان حسا كحلفه لا ياكل من هذه
النخلة او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك
ان الحكيم لا يامر بالمعاصي او عادة كما في يمين الفور فان المرأة اذا ارادت
الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان
المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق
وهي اي القرينة حد تقسيم القرينة بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم والكلام
اي لا يكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال في
يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام او معنى في المتكلم
كقوله تعالى واستفزز اي حرك من استطعت منهم بوسوستك والاية
للاستنفار فان كون الآمر حكيما وتقدس حكمه يدل على انه لا يامر ابليس باغواء
عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقتداره عليه لعلاقة ان الايجاب
يقتضي تمكن المأمور به من الفعل وقدرته عليه او امرا في الكلام فاما
ذلك الامر زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض

الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة
ليس في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه
او نقصان اي نقصان معنى في ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض
الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الاخر بنقصان
ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك
فيه ناقص واما محل الكلام اي مضمونه ونحوه عطف على قوله فاما بزيادة
معناه كقوله عم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل
العمل بلا نية والخطاء والنسيان يتفقان عنا والنبي عم معصوم عن
الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى
واسئل القرية والحكم بما في معناه كالاثر والاثم مشترك لفظا بين
ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالاخرة ليس حكما للاعمال وانما له
على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في
موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا
معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده
من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب
حمله على احدهما لحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة
دلالته على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل

الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة
المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمحافظة الدليل الثاني انه اذا كان
اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه بحيث تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله
على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح
لا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفى عنه احد الامرين
دون الاخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمه على الاول لوجهين
الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي
للفعل كان متحققا لوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من
الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم المشترك او المجاز الثاني لو حمل على الثواب كان
باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصه
بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ما يراد ثواب الاعمال بالنيات
فلا فائدة حينئذ جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وكذا الحكم
في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة
فلا يجوز ارادتهما جميعا كما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم
العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني
على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما
هو مذهب الشافعي وهكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه
والاوهام وقيل من هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي حمل
ما اضيف الحرمة الى الاعيان كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان
بعض العلماء على انها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه

من حذف المضاف فانه نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذي عليه
المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمته عين
ذلك المحل كحرمة الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ
الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه
ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكون المحل قابلا للاكل في الجملة بأن يأكل مالكه او
باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من
ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع
بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا وخرجا عن
الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل
شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل
الحال فيه بأن يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل
عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل
يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلت الميتة حرام فمعناه
ان الميتة منشأ الحرمة اكلها فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باعتبار
الاعتبار ... الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبين فقال
الداعي اليه اي المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة
قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق ولفظ المجاز وهو الداهية
عذب لا نفرة فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث
اذا استعمل لم يكن الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من
المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتأتى بالمجاز

دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ
ابو حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الباهج وهو ابن باب الصغير للجاهل
او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع او
التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان
فان قولك رأيت اسدا ابلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا
لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلقت اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة
او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد
فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او
مطابقة تمام المراد المراد هو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد
كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فانه
لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم
بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية
المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز بتغيير ذلك
ترتيب قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف بشطر
من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها
للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول الوجه لما في الثاني من
الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة من حروف المعاني
الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها المعاني يتميز بها من حروف المباني

التي بنيت الكلمة عليها او ركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني وكذا في حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع
الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد
وعمرو او في ذات نحو قام وقعد عمرو بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المطوف مع
المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين ولا دلالة على
ترتيب اي تأخير ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب
الى ابي حنيفة رحه واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا الثلث منها واشير
الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه
سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله وللاستقراء اي
استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون
ذلك معدولا عن الاصل ولذا ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع
الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
اراد ان بعضهم قال بوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع
الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة
التعليق لا في ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة
ان دخلت فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا هنا وقدم
الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث
يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة

دفعة ولذا ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة
عنده في الصورة المذكورة اراد ان بعضهم ايضا قال بوقوع الواحدة عنده
في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع
الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب
وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل
بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى
فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
المحل وكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردها مقيسا عليها
فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه الصورة
واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت
فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان
في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى
يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق
المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء للشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك
فتفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق
وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا
يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بالمنفصل
كما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان
دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فيفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين

في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او
العكس انما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول كما ان دخلت
الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثلثا اذا دخلتها فاما
الزيادة على ذلك من اعتبار قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن فلا يدل
عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية
واحدة لانه لو قصد الثلث لم يكن طالق اثنا وعلى هذا نفس ويستعار الواو
للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال محتمله فيجوز
استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج كاد الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء
لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية
وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول
نصا كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام
فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة
عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا
انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا فانما حمل عليه لامتناع
تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس يصح
المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف
ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة
مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فانعقدت حكما فمعنى الكلام اد الي الفا تصر
فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعدها بعد
ما قبلها بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك

الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب
الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه الدار يشترط دخولهما ولكن
بتقديم دخول الثانية على الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن الاولى بمهلة لان
الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وقد تدخل حكم العلة يعني انه يدخل
اي تدخل الفاء حكم العلة المترتب عليها لحجاء الشتاء فتأهب فقوله فهو حر
في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيحتمل الرد للايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب ويحتمل قبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول
بالشك وتسمى هذه فاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت تلك
العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال
لمن هو في ضيق الظلم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق
وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام ففي قوله اد الي الفا فانت حر يعتق حالا لان
معناه اد الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير
ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان
قيل حمل الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا انما ذهبنا اليه عملا بحقيقة الفاء من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان
الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي
ان يكون اولى فالصواب انه لما تعذر الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد
مع الماضي نحو ان تكرمتني اكرمتك فيدوم تقدير الشرط مع الاسمية دفعا لمعنى الماضي اولى

وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان

لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين

والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيحمل الفاء مجازا عن

الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب الواجب

وتبقى الفاء على حقيقتها وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة

لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة رحمه في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة

ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم

لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهارها

اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة كيف

يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة

لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل التراخي الحكم الحاصل عند تراخي

اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني

بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة

الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير

الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يلغو الاول لعدم تعلقه

بالشرط الاتي لانه كالمنفصل عنه صورة وكذا الباقي لعدم المحل لان المرأة

غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد

الشرط يقع الطلاق ويلغو الباقي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان

دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ويلغو الثالث لعدم المحل

فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت

ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتداء فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان

صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيقبل في

الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال

لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار

ولكونها موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط

وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود

المحل وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزل بالترتيب عند وجود

الشرط في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل

بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع

الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل وتستعار ثم للواو لجامع

كونهما للعطف كقوله عم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن

يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي

هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة

بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الاولى لانها غير

مشهورة كذا في التفسير ولو صحت كان ثم فيه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا

بحقيقته لم يكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع

فتعلق المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ

الكلام سيق له وبل للاضراب عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه

واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون

فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قولهم وانه لتدارك ما بعده على سبيل التدارك ان

الكلام الاول باطل وغلط بل انه الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع

عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا بما وقع اولا من الغلط فلا يصح في كلام

الله تعالى الاحكاية او بناء وقيل ثم لا اخراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لا لان الانشاء لا يحتمل الكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى يقارنه في الوجود كما يتلفظ بوجد فلا يمكن اعدامه حال هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخران لبقاء المحل بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقربه اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم اخر كما يقال سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك اي التدارك وهو رفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو جاء اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو بناء على مخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر او ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كما لك اي كقوله لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب

فان الكلام لا ينسق فان ثبت الوصل بلكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبات الغصب فلو لاه اي لو لا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها فيكون ما بعدها كلاما مستأنفا لا تعلق بما قبله كقول الامة التي تزوجت بغير اذن المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول في زعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد ولا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم لو لم يفد الاحتراز عن معنى آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في مواضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدل على احد رجوعه الى مجرد القيد بل بما يأتي عن دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال انه لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر فاو للاحد مما دخلت عليه اي فوضعت الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا غير

هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع
له لان وضع الكلام للافهام فلا ينافي التشكيك والابهام بل بمعنى انه كثيرا ما
يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين
يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه
وقد يكون لتشكيك السامع لغرض في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام والاجمال
نصفة مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار
بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن هاهنا
ذهب بعضهم الى انه للشك والحق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكرنا من ان وضع الكلام للافهام على
تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى
يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء
ونفس توجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك
مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين
الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا الجهة اي جهة هذا القول وهو علة لقوله
لا يعتق ويوجب قرينة عليه ما جهتيهما اي جهتي الاخبار والانشاء فانه
اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا كان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصحيحا للمدلول اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا
وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه

والى الحر لرجحان احتمال الخبرية هاهنا والجهة الانشائية يوجب ولاية
تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق فجمع ذلك التعيين
ايضا وهو ان يقول اردت هذا فالجهتان المذكورتان فتشترط لجهة الانشائية
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
والجهة الاخبارية صح الجبر عليه اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاءات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان
انشاء من وجه اخبار من وجه ولو اي ولكونه او لاحد الشيئين فصاعدا
الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على التسوية اذ من هاهنا نشأ الشك في
الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد قوله المولى هذا حر او هذا
لعبده ودابته وجعلا اللغو الا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية
هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي كان اعم
من كل منهما وهو غير صالح للعتق لا يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
وان صحح ابو حنيفة هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز عنده
في اللفظ كما سبق وهي تحتمل المتعاجز حتى لو تميز العبد عن غيره وتساويا بحيث احدهما
ابيعين ذالعمل بالمحتمل اولى من الغاء ذكر ضمنه كالوصية لحدوث الولد في قوله لعبيده
الثلاثة هذا حر وهذا وهذا عطفا للثالث باو والثالث بالواو يعتق الثالث في
الحال فحسب في الاوليين لان مسوق الكلام لايجاب العتق في احد الاوليين وتشريك
الثالث لهم فيما سيق له الكلام كانه قال هذا حر وهذا لان المعطوف عليه هو الاقرب من
صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له
الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع

بالف المتثنية فكأنه قال هذا حر وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول
اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني
هذا حر وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقدير في
المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه
لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا واعترض على الوجه
الاول بجواز تقدير خبر كل من الاخيرين كما يقال هذا حر وهذا حر وهذا حر
لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر
وعلى الثاني بالتشريك لا ينافي التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل لو جنبه ههنا اذ لجمع
الاخيرين في الاختيار ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الاصل عدم تعدد
الخبر كما انه لا يجتمعان في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر وهذا حر وهذا حر
فالقطع قصد الايقاع في الثالث في الحال لا افراد الخبر بالذكر ولو تعدد امارة قوية
بالحكم المستقل لا شركة وعن الثاني بان مغيرية الثالث يتوقف على عطفه على
الثاني معينا وهو محل النزاع نفسه فالمصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير
قطعا ويفيد اي العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي
لفظا نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او
كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا
منهما او معنى بان يقع في سياق المثبت نحو ان فعلت هذا وهذا اعني لا اصل
شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو هل فعلت هذا وهذا اعني ما
فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين

من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم
فكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانه في النفي للعموم
حتى اذا قيل لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا بقرينة حالية او مقالية
تمنع كلية او عرفية حملها على العموم وقد تدل على انتفاء الايقاع احد النفيين فيفيد عموم
الشمول قال في التلويح في مثله كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم ياتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يحصل له الايمان قبل اشتراط الساعة او يكون كسب
الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي يعني ان عدم النفع لمن لم يحصل له الايمان قبلها
ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب
الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم او التغليب
لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت لجواز ان يقال او كسبت في ايمانها خيرا
عطف على آمنت فمقصوده من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على
مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك
بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور
عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قول الفاضل التفتازاني في شرحه ان
العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر اولا ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت
او عملت اما اذا عطف نفي على نفي كما في لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا
فيفيد الاول للزوم التكرار فيفيد الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف لا في
عطف النفي او فيقول او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى اللفظ ونظر الى التحقيق او كسبت

خبر لم تكن المحذوف وعطف على لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا كلامه وانا اذا
تاملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكره في التلويح تنافيا الى غاية
الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام
الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف وبعض ما قال قوله او كسبت عطف
على امنت لا وجه لان يقال في توجيهه قوله او كسبت عطف على امنت بالنظر
الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويش لكلامه
لا توجيه لمراده والثاني ان عطف كسبت على امنت ينافي كون كسبت خبر
لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه
خبر لم تكن المحذوف معطوف على امنت فليتأمل فيه ثم او لعكس حكم الاداة فانها
لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة
حالية او مقالية على انه لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا
الحق بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فاني اصل او واذا وقعت
في سياق النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول
دالوا وبالعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله
بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى
الكلمة او وقد عرفت انه لا دلالة للامر على جواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن
فلو قيل قد يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من
حيث الامتثال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس الجمع
من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع

هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب
في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر ثبت
الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار
على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب الامر واحدا كما في
خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة
وقد يكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا وقع بعدها
منصوب وكان قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او وكانه من العطف اما لفظي او معنوي
الاول كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقوال اي ليس
لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان
عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد
فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان المقصود وهو كون
اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير للمحتمل
وهو الغاية او الاستثناء لان تناول الاحد المتكرر يقتضي تناهي احتمال
كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدوره الاشتداد وشمول
الاوقات فوجب اضمار ان اما لحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس بكى
صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك
عينيك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا ويكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي
كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة عليه نزل قوله تعالى ارسلناه اي مائة
الاية قال مالك رحمه الله كلمة او في الاشياء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من

انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجمل المذكورة في
معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه
المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه
ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في الملتقى قال شمس الائمة
بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا
اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال
فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق فظهر من ذلك ان خلط الكلامين
وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكر
ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة
كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف
حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق
الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري
بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اما اذا كان الباء للالصاق فنقول الاولى
نعدوه لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لانه استثناء مفرغ في
معناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا
اخرج منها بعض بقي ما عداه على العموم لا قوله لا تخرج الا ان آذن لك

فانه لو يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا
وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك
فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل
المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه
فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان
هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول
يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان ههنا وجها ثالثا يقتضي
وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير
بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورده بان تقديره الا خروجا باذني كلام مستقيم
لكن تقدير الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان الاختلال
على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو
خروجا حتى اذا اخذ هكذا لا تخرج الا خروجا ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال
اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى
لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترجح الاية
الواحدة ولا الحديث الواحد فلا بد ان تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى
سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة اي طلب المعونة بشيء
على شيء مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت
الكتابة بالقلم فتدخل الآلة كما ان الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذنها

يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصد الاصلي من المبايعة
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب
من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد
بمنزلة الالات ولهذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان
الاصل ان يدخل الباء في الاثمان ثبت اي في قول البائع بعت هذا العبد
بكر من الحنطة مثلا بيع في العبد مبيع والكر ثمن ثبت في الذمة حالا
وفي قوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر
مسلم فيه فيراعى شرائطه من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض
رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تفريعه عليه فيراعى
لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت
الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب
المحل بالفعل كالالة اي كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان الاصل
في الباء ان تدخل الوسائل والالة نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط
الاستيعاب في الالة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى
المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود فلما شبه المحل بالالة كان
شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التي من شأنها عدم الاستيعاب
فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت
المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب
استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب
بقوله وانما وجب اي وجوب الاستيعاب في التيمم اي صح انما قال ذلك لان الكل
انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة

ولانه مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس
فبالحديث المشهور وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
لليدين وعليه فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض
ولانه اي التيمم خلف عن المسح عليه هو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه
في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا ولان
المسح بالصعيد في البعض قائم مقام الوظيفة في الاربع وانما نصفت للتخفيف
ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف
كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء
صورة نحو ركبت على الفرس او معنى نحو تأمر علينا ولان الواجب مستعل على من
عليه كما يكون الدين مستعليا عليه يستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلي الف اي كان
على الوجوب شرعا فقول المقر لفلان علي دين كان دينا الا اذا وصل به اي
بقوله علي الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ حينئذ لانه يحتمل على الوجوب
بكونه ايضا محكما هو قوله وديعة ثم لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن هو عليه
تستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله
تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشتراك فان قيل
لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعنا على كذا فكيف يكون للشرط
قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه
ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل في العوض
ايضا كالباء لان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم
فلا في العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يتعقب بينهما تقدم وتأخر
فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة

في

فلم تحمل عند ابي حنيفة رحمه الله على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات
المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل
التعليق بالخطر لانه يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا
للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق فانه يقبل
الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على
المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وفي
كلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وللشرط عنده عملا بالحقيقة
ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث
الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا يجب شيء عنده
لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض
في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت
المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط فلو امكن تقسيم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا
يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية هاهنا وفي قولهم الى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية
وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض
الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض فما لا اكثر كما قد ورد باطباق ائمة
اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي
للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد ولهذا ما اختار الخلاف على خاتم من
فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره وتستعمل صلة

اي زائدة نحو ما جاءني من احد بلا خلاف وما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون نصا
في الاستغراق وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان
جزءا منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى راسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة فيتبع ما
بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة والعاطفة
فرع عليها فيجب اي اذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من
المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى
هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متعلقاته بنقض
من الجزء الاول الى الثاني وعنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو
الافضل او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ يجوز
ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في
الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابتدائية معها اي مع رعاية
معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت النساء حتى هند خارجة
ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرئ القيس مطوت بهم حتى
تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان او مقدرة اي بتقدير الخبر بقرينة
ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت
الاسماء واما اذا دخلت الافعال الصورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم
لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية تارة وهو الاصل والحمل عليه اولى لكن
ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى
يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له واى
وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية

للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة
الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة فانه
بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد
الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى
فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون
سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة
ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة
لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا
وقول صاحب الكشف بان المراد انها حرف دال على الترتيب مثل الفاء وثم يكون
ملتفتا الى ما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك [illegible]
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا الا ان نوى الفور والاتصال
واما في الترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا
حصل البر واما الحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في
جميع العمر اذا اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى واما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام
العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية
وجودها اي الغاية اذ الانتهاء بوجودها وشرط البر في صورة السببية وجود
ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر في صورة العطف
وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها

بنوع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب
يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب
قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية
لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه لان يكون
الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه
به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا
حنث لان الاتيان هو السبب للحنث ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغدى
عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل لحسنا فلا يصلح غاية للاتيان
ولا يصلح اتيانه سبب الفعل ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على
العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فلم اتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى
من بعد كان غير متراخ فقد بر واما لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام
واعترض عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة
فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ من
الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما
نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
ورد بانه كلام لا ثبت له فقيل قصد محمد التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز
التأخير بعد الاتيان [illegible] فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه والى
لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمل الصدر
اي اذا احتمل صدر الكلام الى الغاية كما جلست مالي عليك الى شهر فان التاجيل
يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى

المحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر
فان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلقه بقوله
الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر
والا اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف تحمل الى على تأخيره اى تأخير صدر الكلام
ان احتمله اى الصدر التأخير كانت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والاضافة
فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا
عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود
فلابد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها
اى صدر الكلام للغاية تدخل اى الغاية فى المغيا سواء قامت الغاية بنفسها
اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة فانه غاية وطرف لها فى نفس
الامر او لا اى ولم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق
فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد يتناول الى الابط كما فهم الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين فى التيمم وقد جعل المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد الى
اذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اى وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل
التكلم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الرجاء الشك فى خروجها عنه ولا
الخروج الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك والا اى وان لم يتناول
الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان
فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم
او لا كالليل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل

غاية له فى التكلم فيفيد الى ان لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها
فى المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا قطعا فاذا دخلها الرجاء الشك
فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو ضد الخروج القطعى لا يثبت
بالشك فان قيل القاعدة الاولى ينتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس
فان الكتاب يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية
ينتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد
دخل فى المغيا قلنا عدم الدخول فى الاول والدخول فى الثانى بقرينة تحكم
فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا
لو فرض وعن الثانى دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب اللفظ نقض
والمقاصد للامام الى ههنا البحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء
او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين لا بنص فى الغاية
نص واحد واجيب بان ما ذكر حقيقة لا مدخل له فى مجموع القيد والمقيد وضعا
باعتبارهما مفردين لا باعتبار كل منهما منفردا وفى للظرفية باى يشتمل المجرور
على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى والمكانى لهما ولو فى واحد
حقيقيا لخصت فى يوم الاثنين وزيد وحبسته فى الدار او مجازيا
نحو طاب الحال فى دولة فلان اذ لم يتعلق مضاف ونظرت فى الكتاب او رغبت فى نعمة
وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص المظروف فى الامثلة المذكورة او
اعتبارية كالقدر الا يشتمل نحو يوم الخميس والصلوة فى يوم الجمعة فان الاقسام
اثنى عشر وسوى اى الامامات يعنى اثباتها وحذفها اى فى عدم انتفاء
اكتفينا بلادة المختص من الشيء فى حكم ذلك الشيء فلهذا لم يشترط كالاستيعاب

لان المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده في لم يشترط بدونه ايضا في ظرف والنيات قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفة رحمه الله بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات اي اثبات في فجعل صحت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا كما اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روي ابراهيم عن محمد رحمه الله انها قال المرء يبيك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليه اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا يترجح لبعض اجزائها على بعض انتقل الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتفيد في اذا دخلت في المكان التنجيز يعني ان اضافة الطلاق مثلا لا تفيد بل يقع في الحال لان نسبة الى الامكنة بسواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان يعد بفعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع فيصير الفعل الذي هو بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي كونه كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق لولا

معاقبة بل هما الظرف والمظروف لا دا من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا المقارنة وهي تنافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت كالو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط لطلقت كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي لكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق في مشية الله لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصف تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد وتطلق بقي اي بقوله انت طالق في علم الله اما لان المشهور استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تعالى تنجيز لانه معلوم هو واقع او لان اضافته تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتي وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادة او في رضائه او في محبته او في مراده او في امره او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فاما كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بانه صحبته الا مقارن فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة ويمكن ها هنا حملها على التعليق اذ كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يقال ان شاء الله كذا ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال او للعرف يحتمل فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير وكذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا في قوله تعالى

من القادرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظ وبالمعنى
الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى يكون التعليق بها تعليقا باخلا ينع
وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظرف مع للمقارنة سواء وصفت
ما قبلها وما بعدها فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا وقبل للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق
واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية
قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر
ويقع ثنتان في قبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هاهنا
قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت
الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال
لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا للكلام
كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس
اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها
واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر
في قبل واحدة وعند لحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الوديعة فهو
الفن وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله او الحضرة
الحكمية نحو ما الذي عند الله الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط غيرهما
لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية
ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى وتدخل ان
امر معدوم ممكن على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يدخل على

فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة
اي المنع والحل المقصود ان من الجهتين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قوله
الزوج لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج
او الزوجة لان التعليق بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن
الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفي
موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكونها التعليق كالتنجيز
عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه تحقق التنجيز من القدرة كما اذا
وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه
بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطليق يمكن ما لم تمت والعجز انما
يتحقق بالموت والموت لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل
الموت لانا من حكمنا بعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو لفظت نفس لانه
لانتفاء الكلام لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لفعلت ولم يدخل فيما مضى
ينبغي ان لا يعتق وذكر الفقهاء استعارة لان كما في قوله تعالى ولو اعجبكم
ولو كره الكافرون كعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال
انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخلها المروي في نوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف ولا نص عنهما وقد تدخل اللام في جوابه نحو لحسنا وقد
لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار
فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو
ولولا في المنع كالاستثناء يعني لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل
مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد لا تطلق
المرأة في حق لولا الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم

وقع طلاقك لوجود دخول الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين
مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع و
يستعمل في الشرط كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى
جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا
ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختار اي اختيار
رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق الى رحمه الله الا ان يثبت لغة ان لو اتفق
يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء
بذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت ووجه الاحتجاج انه
اذا هنا قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد
وهو اصابة الخصاصة وهذه علامات ان وخصاصتها فيكون بمعنى ان
والى هذا ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال
ولا يتجه بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك حسن لشرح
المقطوع للتنبيه على انه بشيمة الرجاء ورخ الموهب فحظ المراتب حتى كانه
لا يشك في اصابة المكارم ليوطن النفوس عليها ويحبب عنها باقة العذر
بالتبديل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان
تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك
كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط
الذي هو معنى ان ولذا اعتبر البصريون انه موضوع للظرف ويضاف الى الجملة
فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على

انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط اي سقوط معنى
الظرف مثل اذا خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا كحرف جاء لحرف فيه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به
المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر
بمنزلة ابتداء الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى
تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا
الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف
لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة
بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه
للظرف فقط قولهما اي الصاحبين ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عنده اي عند ابي حنيفة ما لم تمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا عنده
مشترك بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما
كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما
كما في نحو متى لم اطلقك لانه اضافة الطلاق الى الوقت خال عن التطليق
واذا سكت يوجد ذلك فتطلق ونحو اذا ما الا في محضه في الجازم
فانه دخولها يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة
لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه نحو اذا ما تاتني اكرمك
فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل
فجعلته بانضمامها من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى
للوقت اللازم المبهم فرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة بادنى

سكوت من الزوج في قوله انت طالق متى طلقتك فانه لما كان للوقت
وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع
على كونه لازما بقوله ولا يسقط حينئذ المجازاة اي الزم معنى الوقت لمتى لا يسقط
معنى الوقت عنه حينئذ قصد الشرطية وفرع على كونه بينهما بقوله ولا يدخل الا
على خطر اي متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فان كلا منهما
نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق
متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله حيثما فيما ذكر
من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام خاتمة يسمى المباحث
الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما
لا بد من بيانه حالة في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به
كيف للسؤال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي
حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل للتفويض الوصف بعد وقوع
الاصل فاذا استقام السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
يعتبر ذكر كيف لحال اصله محذوف والا اي وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف
فيعتق العبد عند ابي حنيفة في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض
الى مشيئته اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك
فليلغو ولما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية يعني
الموقوف على خطاب الشرع ولا كيفية له بهذا المعنى فاما كونه معلقا ومنجزا الى
مال او مدبرا على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان
لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة
وكونه واحدا او ثنتين او ثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى

علم من الانصاف وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق
كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس
اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل
و تطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها في المجلس ما لم ينو الزوج ولكن
نوى الزوج فان اتفقتا اي نيتاهما فذاك والا وان لم يتفق النيتان فرجعية
لان الكيفية لا تفوض اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت
نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلتفويض
اليها واما نيته فلان الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وقالا فيما لا يشار اليه بامالم يكن غير بائنا يرجع كيف الى الاصل
ويفيد تفويضه الى المشية فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان احدهما على سؤال
عن الحال لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولكن لم يرج اليه احتيج الى الغاية ولا
على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء
في مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا
فكما قال ابو حنيفة رحمه فاذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او عتق طلاق
شاء التدبير فذلك بط وهو حر عنده وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما
شاء بشرط ان يجيء المولى في ذلك مما رأيته في كتاب كذا في الكشاف ولعل ابي حنيفة
رحمه الله ان الاستيصاف الذي معناه طلب الوصف لا يتصور الا بعد
وجود الاصل كما قال الشاعر فيقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر
فتسأل عن كيفه وهذا لان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف فيقع
اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى اوصافه
ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد تدخل على موجود فيصير

استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل والاوصاف
بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن
فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف ونفي
بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل
والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف ثم ما قاله ابو حنيفة
رحمه الله حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمال الاكثر في الكافي
والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت شرط قيد لما قبله
وتعليق بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المراد بكلام الا
ماميين فليتامل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم
الوكيل وكم اسم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما قال
القوم لانه بالنظر الى الاطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء
من المعدودات ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية
لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذا
اتفق بين انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكور كما في قوله
انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وتلك كذلك وقد دخلت المشية
على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي
عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيد المشية بالمجلس
ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق
نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ما طابقت فعلها ارادته اي
اي الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى

الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما
بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله
صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم
يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم
غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا ففي قوله
له علي درهم غير دانق وهو سدس الدرهم بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام
لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع
من الدرهم لانه استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو
ثلثة ارباع درهم واما الصريح فما اي لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا
اي تكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من
جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم
والنظر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام ولا دل الصريح حقيقة
كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينة
يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه
لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصار بحيث يثبت الحكم
باي وجه ذكر من نداء او وصف او خبر وسواء نوى او لم ينو قضاء
قيد به لانه اذا اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما
اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية
فما اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان
يستعملوه على قصره فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا

في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمال وان كان خفيا
في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك
والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فانما
الحقيقة المهجورة والمجاز المتعارف بعد من الكناية اعلم ان الطلاق
الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي يقع بها الا الرجعي لانها كنايات
عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها
مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل
البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في
نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها
لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن
وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه
انه ان اريد ان نفس معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
لاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد به ان مراد المتكلم
ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيانات من جهة
المتكلم وهو معترف بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر الكناية
الا باستتار المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة
الكناية الى الطلاق كما في قولهم كنايات الطلاق والكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق

وان كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها كما مر
يعني ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن
وصل النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها ويتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال
فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع
الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله
نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال
زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق
فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز
استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحركة لحتمل ان يكون
للوطي وطلب الولد ولان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى فيها ثبت الطلاق
اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء
قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في
قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة
على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق كانه قال انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيها ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال
الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد
بها وقصورها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد

بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا
بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل فقال اخر صدقت
كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل
يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة للزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ
عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال
واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات
الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه
او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة
بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام
وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف
عليه صحته شرعا كالتمليك بصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق
عبدك عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسأل القرية
او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء و
النسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين
وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا لكن فالاول [illegible]
الا باليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق
بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني
الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد يكون بواسطة مناط له للحكم
ولنسميه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي يعرف

فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى
الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة
الى العالم بالوضع اي فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم
عقليا كان او غيره بينا كان او غيره وكذا يجري فيه الوضوح والخفاء و
ان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن
الدليل اذا مهدت هذه المقدمات فنقول الدال بعبارته ما اي لفظ دل
باحدى الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اي معنى
سيق ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى فذهب بعض الاصوليين الى ان معنى
السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به
ههنا في النص المقابل للظاهر كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى والحق ان هذا هو الصواب لان الثابت
بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصليا كما صرحوا وهو باطل
لان الخواص والمزايا التي بها يتبين البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة
كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان
تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا تكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا
على انه كثير من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما
لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء
يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء
المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى

المطابقي ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا حال كون هذا
الكلام من الزوج جواب ارضاء لمعاتبها نكحت على امرأة فطلقها فانه
في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن
قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة
في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام
لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال بالاشارة فادل بها
باحدى الدلالات الثلث على ما لم يسق له السياق بمعنى مقصود اصلي خلافا لما في
كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كونه اللازم ذهنيا اي متأخرا لمكونه
بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة
او بالقياس او تقديرا محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات
على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما
مثال الدال بالمطابقة كان الربوا فانها اشارة في بيان الحل والحرمة و
هو المعنى المطابقي لهما ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا فانه
اشارة في طلاق زينب المطلق اي طلاق غريمها حيث قالت نكحت على
امرأة فطلقها وكما كان الالتزام قسمين احدهما الذاتي والاخر المحتاج
اليه لصحة الاطلاق اورد للدلالة بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن الاية فانه اشارة الى ان النسب الى الاباء وهو
لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا
لا جزءا للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين
فانه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقير لا يبعد
البعيد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه كأنه يجب

ان يزول ملكهم او لا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لاجل كما زعم
صاحب التنقيح وقال الكشاف في اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة
فانه جعله من قبيل جزء الموضوع له لاستلزام عدم ملكهم ما خلفوا في
حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية
بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا
الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى يملكونهم
بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكرنا نهاية ما يلزم
من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم
حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول اي الدال
بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد
القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني
اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا اي من
غير تفرقة بين الاشارة والاشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة
قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك
عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس
الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب بعض
المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية
وهي تفيد القطع وما ذكره من بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح
في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا انه يرجح لانضمامه
بالسوق عليها لانفكاكها عن السوق اذا تعارضا فان قوله عم في حق النساء
تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي

بعد قوله عم انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب
الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي عم
انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا ثابت بعبارة
فيرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون يذهب ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض
في الغالب فيستوي النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر
حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما روي في
الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء
فلا يصلح سبب النقصان دينهن قوله اي للدال بالاشارة عموم كالدال
في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شيخ الائمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زائد
على المطلوب بالنص وليس هذا مما يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا
للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان
الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته وتمامه في
في اشارة قوله تعا وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة الوطي للاب جارية
ابنه وانما كان اللام يستلزم ان يكون الولد وجواريه ملكا للاب بالاشارة
ولما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناطه اي بواسطة علة حكمه
قوله المفهوم صفة المناط اي مناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم

بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد كما في الكيفيات
المستنبطة العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة لان انتفاء
لان اللازم في كل من الاولين ذاتي ففي الثالث يتغير [illegible]
بجانب يتأخر قوله المفهوم بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على
المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعا فلا تقل لهما اف يفيد حرمة
الضرب والشتم بدلالته فان كلمة اف اسم لفعل بصورة معلومة و
هو ظاهر الاساءة بالتلفظ بكلمة اف وتعين مقصود وهو الايذاء وفيه
حكم هو الحرمة فاما اساءة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى
المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق
التأفيف في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه
الوضعي حرمة التأفيف وبمعناه حرمة ايذاء الوالدين اي ولانفهام مناط
الحكم بدون الرأي يثبت بها اي بدلالة النص الحدود والكفارات فان
الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى
الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله
تعا ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم واثامها ومعرفة ما يصلح جزاء
لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة اثامها ومقاديرها فلا يمكن اثباتها
بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان ثبوتها على المعنى الذي تضمنه النص لغة
فيكون مضافا الى الشرع او كالتخلف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة
النص والمنقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانه اي دلالة
النص فيكون جليا لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان للمنصوص

عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه
قياس جلي قطعي فاستدل بوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان
المنصوص فيما قد يكون جزءا من الفرع كما في العبد لا تعط زيدا
ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه بخلاف
القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل
هنا الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجزاء لانه
ثم كيف والقول المعموم ولئن سلم فلا اقل ممتنع في القياس بالاجماع واشار
الى الثاني بقوله ولثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس الشرعي فان كل احد
يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او
لا وسواء شرع بالقياس او لا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها الفهم بخلاف
القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى
او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله
تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي القياس ادنى من الاصل وفي
فيها مساو للاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل الى اخره ابتداء كلام لا
تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى على قسمين لانه جلي
ان اتفق على تعيين طريق مناط ثابت بينهما خفي ان اختلف فيه ولا خفي
ان خفاءه بالنظر الى الجلي واحد كان جليا بالقياس الى القياس وقد استدل
الكل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي كغير الاعرابي
الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية
على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع
في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه

اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فيجب على
غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي
نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملحق بوقاعه اي الرجل
المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة
بينهما وقال الشافعي لا يجب عليها لان المباشر دونها بخلاف الزاني حيث
سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا
يجب الحد بالنقصان فاندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون سبب الكفارة هو الجناية الكاملة
المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام فهي مختصة بالرجال ومثال
الاعلى الجلي كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص في الحرمة
بواسطة الاذى فانه يعلم بان المقصود عن الحكم المنصوص دفع الاذى
بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فان المراد العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف
وهو فيهما اقوى وكذلك لا يحنث من حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت فيما
ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف
لا يضرب كما في لا يؤذي ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب في نهار
رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه
الا مساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب
الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما
سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب وحكم
الحكم الدال بالدلالة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض

الخاصية يفيد القطع لاستناد الثابت بهما الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على
خبر الواحد والقياس نص الصحيح لا ما قيل ان مقصود النصوص انما هو مراد
الامر كالنهي معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والافضلية كايجاب الكفارة
على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر
الغالب جنسها بالعقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بالدلالة ايجاب الحكم قطعا
مثلهما ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى على الاعلى وبالشيء على ما يساويه
اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان نفهم على طريق تعيين مناط وظني خفي
انه اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه متبحر في طريق
الفهم بعد ان بلغ الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا
لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف
فهم مناط على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهوميته
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي قطعية دليل مناطيته ولا قطعية
تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا ثم قال فيه بحث اما اولا فلان
تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يحوجها الى
الاجتهاد واما ثانيا فلانه يخالف ما قال ولا حكم الدال بالدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلهما
فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع
لقطعية الدليل ولا نسلم ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل هو وصف المناطية واما
رابعا فلان تعدي الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله ولا حكم الدال بالدلالة
ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثم حكم الفرع لا يقال الظن من اختلافهم
في انه طريق فهم المناط الى شيء يفضي مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي

قوله لا ما قيل كذا في اكثر النسخ والصواب ما قيل بلا لام

من الاختلاف في انه طريق فهم المناط يفضي الى انه الجناية المطلقة او المقيدة
لانا نقول الظن الناشي من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدل كما لا
يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم
في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا
فان الشافعي قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته
عندنا وسره ان الاحتمال الذي ينشا عن الدليل لا يعبا به كما سبق غير مرة
فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال
الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة
وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة
فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى
وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة
في القتل العمد بالدلالة بنص ورد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة
فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص اجيب بان
القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه
ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق
لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع فقيل عدم عمومها لان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع وقيل العموم ليس
من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم
عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى

اذ هو وجب بعبارة نص آخر واذا لم يجز في الدنيا القصاص جزاؤه في الاخرة جهنم

علة له في بعض الصور لان المعنى بشيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا با
لتخصيص يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير
علة له وهو محال واما الدال باقتضائه الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين
اي طلبته ويسمى المقتضي مقتضى لان النص يطلبه كالسيف من مادل على الازم
هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج
اليه خرج به الدلالة وبعض صورة العبارة والاشارة بشرعا اخرج به
فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة و
صدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضي
وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية
او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني
بالف فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان
اعتاق عبده بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليك له فصار كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير
ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وهو بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر فكان انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك
فاعتقه عني والمأمور حينئذ قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه يشتمل
على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا
باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك
بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل والباء متعلقة باعتق على تضمينه

معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق
بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا
فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض
لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلتا عاما لا يستقيم
ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المتضمن وعلى تقدير تسليم
الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون
صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة في نسبتها
الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا
عني فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه اي مع البيع شروط
تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن
له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام وكيف لا قال ابو يوسف لو قال
اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض
وهو شرط كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة
اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق
عن المأمور لا الآمر وحكم الاقتضاء ثابت يعني الاستدلال به من جملة
الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بل العموم
حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم العموم المقتضي على لفظ
اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي يقتضيه الكلام تصحيحا له اذا كانت
تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضي عنده

لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير
وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد
منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا
فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا
ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى اسم مفعول ضرورى
صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات
ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى عند المسكوت عنه ولان العموم للفظ اى مختص
لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل
اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت
نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وانك
ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية فيبطل نية الثلث فى
اعتدى للموطوءة هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع
مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا وكذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع
به والثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء
بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث فى انت طالق فانه يدل بحسب اللغة
على اتصاف المرأة بالطلاق لذلك لم يكن محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل نيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس

محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء فينافى العموم وكذا
تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم
لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء
الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا ثابتا
قبل التكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا
المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية
الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها
الى الانشائية انه لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما يحتمل حال
انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما
طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء ولكن
معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا تعقد
بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر
غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار
اعنى احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم
عليه باحدهما وثالثا انه لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل
التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر وآخرها انه لو كان احد يفرق فيما
اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان
وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقى نفسك
فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر معانيا بل ثبت
ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصوره
ووجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون

كاللفوظ فيصح حمله على الاول وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم
دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما
سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث في المقتضى بعينها الاعتبار لانه مجاز
والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا الاينافي ابتناءه على
عدم عموم المقتضى ايضا والبائن كالطالق لان البينونة الثابتة به انما هي
بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة
وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة واثنتين وغليظة وهي التي
تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة
الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الاول المتيقن
واذا انقطع الحل ثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن
الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالمحل في الحال انما البقاء جميع احكام
النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال
قبل الحلول في المحل لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه
غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نم تنوعه ههنا
كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والامكان بنفيها
ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه انما يتنوع الى مزيل الملك
بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له
نفسه ويبطل كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية
تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار كذا ونوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء

بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال
ان اكلت او لا اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب
كما اذا قال اذا اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا
قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة كما قال لا اتزوج
ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور
انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل النوع اعم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد
بالشرعي فلا اذ يعرف فيها ما لم يعرف في الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الكل مثلا
موقوفة على اعتبار الاكل كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان
وزمانا كما اذا نهى في المثال المذكور زمانا دون زمان فانهما اي النيتين
باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي فوجه بين منهم الآمدي ثم سلم وبلحق
العرف ولذا اورد ما بأتى الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يقول لجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل
ما يتعلق به من مفعول او سبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى
العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا ينتقض بالزمان والمكان فان نية
التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سيأتي على ما دليله لا يفيد الا عموم
المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ وللحصر المنفي كما في
الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم
كالاعم المستثنى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال
ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب
الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل

التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فتصح نيته نوع دون نوع خلافا

للقاضي الحكيم كالمساكنة فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا

في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة

اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل على الاطلاق وان وقع

على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى بعيد مرخص وغيره صح نية المديد

بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان

بعينه حيث لم يعمل نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف و

لا ما ذهب اليه ابو حنيفة اما الاول فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات

بعض الافراد ومن ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان

الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية احدهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه

من التخفيف واما الثاني فلان التنوع لما انما فيما يحتمل يكن احد نوعيها

معا وليس الجنس من حيث الحقيقة لا من حيث هو هو وجب ان

يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء ما بقي بعد الاستثناء الاول

يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال لا آكل الا اكلا واحدا

الا كلا واحدا كل يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول له وغير ذلك

فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه

المسئلة لحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل

العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات

المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة

لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم المنافي

للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا ان

اكلت اكلا او لا آكل الا اكلا واني اغتسلت لا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال

قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا ماشيا ونحو ذلك والاستثناء

فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل

المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيقه انا جعلنا

ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة

الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون

اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم

عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا اضمره ببيان نيته فقد عين احد

محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر

من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل

في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع

ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتاكيد والتاكيد تقوية

الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة

الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة

جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم

وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا

قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط

في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هنا القبيل التضمينات

وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر

وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه

محذوفا ومضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة

يتميز بها المقتضى عن غيره وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به المذكور
اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اى يصح من جهة الشرع
لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف
غير المقتضى لان عبارة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان
فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون
لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد
لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره هنا
لزيادة التوضيح وشرطه اى شرط المقتضى ان لا يلغى المذكور عند ظهوره
اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ فخر الاسلام فى باب
العلامة فقيل فى توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام واعرابه عند التصريح به
بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند
التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب
ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال
معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا
قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء
باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة
اقتضاء يكون المقتضى معنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس
ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته
شرطا لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر
ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله الا ان يكون اعلى

واصالة وهذا قلنا اذا قال لامرأته تذكرى طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا
يستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع
الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء
لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غيره ذلك
من الفروع وهو اى اقتضاء النص كالدلالة فى افادة الحكم قطعا واشتراك
الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم
للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار
الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
الا عند المعارضة فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على
الحاجة والضرورة بخلافها فصل لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة
اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال الاستدلال بوجوه
اخر غير ما ذكرنا فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكر له
شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا لزم
ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون
خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب
كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى ليس فى الحجور
بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور مثلا ان يسأل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم
السائمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة
ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بانه لا يعلم وجوب زكوة السائمة

ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة
زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام و
منها ان لا يكون لرفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بان يكون
مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم
الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم
السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر سبب
من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت
فيجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص
او لا يجب لانا قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل
يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل با
لاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل
وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ الاحاد متعارضة
فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما
اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك
واللغة لا تثبت بالشك ولا متواتر وبشهرة ليحصل العلم او طمأنينة
الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا فقيل
في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الالفاظ لم توضع للنفي
وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم
لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه
يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول
مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث

الغسل الذي سيأتي او العلم كزيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر
الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عموم وجوب الاغتسال
بالاكسال او هو ان يجامع بلا انزال من قوله ع الماء من الماء اي الغسل
بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التنصيص بالاسم يفيد نفي الحكم
عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم
منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء يعني
ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود
الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا بل
قد ثبت عيانا كالانزال وقد ثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه لما كان
سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم والثاني
مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم
وفي الواجد مطل في الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي
ومالك واحمد والاشعري لان ذوبنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينقل النقل
نقلوا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تقرر اقول
نقل وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال
الفقهاء الشافعية فضلاء ينقل الحنفية لان نقل الشافعية لا يصلح
الاستدلال لجواز ان يكون النقل لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في نقل الحنفية
حيث يلزمهم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل النقل اما لتركيبهم
على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل وفهم البعض اي فهم
المتقدمين لافادة النفي من الغير فحصل ذلك النفي في الصورة المذكورة

فيتحرز عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض المفضل عنهم او لانه فهمه
في الجملة ولو من القرائن في المقام الخطابي المحض والنوع الثالث
مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال
بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي
الحسن البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن السريج من الشافعية
لان عدمه اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا
قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده
لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا
اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة فانتفاء شيء منهما لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانه
اي الغاية آخر والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها
في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخرا وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا
ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع
لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في
نفس الغاية كدخول غيبوبة الشمس ونفس المرافق وتعرض على حد الحج
بادا النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده
من المفهوم اتفق لكونه مذكورا الا انا في غير حكم من المفهوم كما في
الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر

وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع
هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام
التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه
والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم
المستثنى منه عند جمهور الشافعية وكثير منكري المفهوم كذا لا فتى دون
لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا فان
قيل اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهو كونه مقام
المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي
وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر واحتمل التاكيد لقوله عم انما الولاء
لمن اعتق وقوله عم انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل
بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا الحصر اي الحصر لم ينشأ الا من عموم
الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي
نقيضه الجزئي السالب فهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض
العمل بغير نية فان قيل لا نم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون
انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله
لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن
غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لاستلزم قيام الصفة الواحدة
بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم
لو تغاير الولاءان بالجنس او النوع وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاضافة
فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو حجيج هذا كتاب

سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال
ههنا لانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق و
يمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
فى الاستقلال اذ ما لعمرو غيرها لغيره على تقدير الاشتراك والنوع
السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان التعميم بحيث
يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة
والنقصان كما علم فى ثلثة قروء قلنا التعميم الذى نقول بجوازه
انما هو بعلة لاسيما اذا كان مفهومه لغة اذ الثابت بدلالة
النص فى حكم المنصوص كما سبق لا بالعدد نفسه حتى يلزم
ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشىء ليس تعرضا لعدمه
والمذهبان اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان
عن مشايخنا فقول صاحب الهداية بعد حديث القلتين وقد
الذباب فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق
غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الابقع مع قوله فى جواب
قول الشافعى السباع على البعض سواء والكلاب ممنوع لانه من
ابطال العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر وهو
عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ما حقه التاخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريفهما المسند و
المسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث
يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر
ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم

زيد والرجل بكر والكريم فى العرب وصديقى خالد وللاختلاف
فى هذا النوع بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء والاصوليين
مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول
لا اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث
افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات ولا اعتبارات لم تجار
بالاختيار وواحد اختاره بعض قائلا اذ لولاه اى لولا الحصر لكان
خبرا عن الاعم بالاخص فانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى
مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع
الحمل بل للصدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق
عليه لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما
بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجميع افراده فيلزم
ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس لا صدق على العالم
مع بقاءه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه العالم لخصيصه باصطلاح
ان يحمل عليه زيد من بعلية وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى اى
الكامل المنتهى فى العلم الذى يتصوره المخاطب ويتوهم انت تعلم هو
فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المجهول بانه زيد قلنا اللازم
من الدليل الذى ذكرتم هو المبالغة وهى غير مطلوبة لا الحصر الذى
هو المطلوب وهو ما يمر من الرجوع الفاسدة ما قيل الغرابة فى النظم
يوجب المساواة فى الحكم يعنى ان عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى كما على تمتها يوجب الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا او

اثباتا قال به بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين
او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاءني
زيد وعمرو تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى الواو
والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان
لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة
في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم
قلنا المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه
فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان
في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة
في الناقصة انما ثبتت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة وقد
عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت
مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار
امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر اخر فتحتاج اليها
ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها
في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطا له على حدة فصار ناقصا من حيث
المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق
لا يصلح خبرا لعبدي فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله

ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق
مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء
مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان
عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعمرة
كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مراده وحيث وجد الخبر في
الثاني دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني
تعلق ايضا بالشرط اقول عدّ واو بين جملتين لا محل لهما من
الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان
باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس
في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف
ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر
العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده
وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى انه على عمومه لان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا
يقتضي انحصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك باختصاصه به
وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا
بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة

وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص ادلولاه

اى لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اى السبب بالاجتهاد

لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد

كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص

السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اى نقل السبب

فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى

فى ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السوال لانه عام والسوال

خاص وكل منهما يجب نفى مثله عن الشارع قلنا عن الاول يجوز

دخول البعض من الافراد فى الحكم قطعا يعنى يجوز ان يكون بعض افراد

العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل

يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثانى الفائدة من

نقل السبب لا تنحصر فيه اى فى خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب

نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة وقلنا

عن الثالث المطابقة انما هى الكشف لا المساواة يعنى ان معنى مطابقة

الجواب للسوال انما هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل

مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص

ومنها اى من الوجوه الفاسدة تخصيصه اى العام بغرض المتكلم لانه

اى المتكلم تظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اى بناء كلامه فى العموم والخصوص

على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام

المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به

العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى من

غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى

فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف

بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل به

الا ان كان ثم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام فى

الثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال

ولا جله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اى من الوجوه الفاسدة

حمل المطلق على المقيد مطلقا اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه

الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان

اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية لان القيد كونه

وصفا زائدا يجرى مجرى الشرط فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به

فيوجب القيد النفى فى المنصوص بالنص ولما كان النفى مدلول النص

المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى فى نظيره اى نظير المنصوص

ايضا بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه

الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى

وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة والثانى

ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء

غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس فى مقابلة النص وشرط

القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق

نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين خلافه

ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق

ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون الحمل

فی حق الوصف خالیا عن النص اجیب بانه لم بل هو ناطق
بالحکم فی المحل سواء وجد القید او لم یوجد ومعنی قولهم ان المطلق
غیر متعرض للصفات لا بالنفی ولا بالاثبات انه لا یدل علی احدهما
بالتعیین قیل للخصم ان یقول المعدی هو وجوب القید الاجزاء
المقید ولا نم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب المقید بل علی
وجوب المطلق اعم من ان یکون فی ضمن المقید او غیره اقول هذا الکلام
مع ما فیه من الخروج عن قانون المناظرة یرد علیه ان المسطور
فی کتب الشافعیة ان المطلق ما دل علی شایع فی جنسه وفسروا
الشیوع بکون المدلول حصة محتملة لحصص کثیرة وفسر هذا المعنی
فی حواشی شرح المختصر لاحتمال بامکان الصدق علی حصص کثیرة
فلا یجوز ان یکون المعدی وجوب القید لانه ینافی الشایع فی
الشیوع بالمعنی المذکور اذ وجوب القید ینافی امکان الصدق علی
کثیرة فاذا ثبت الامکان بالنص امتنع الوجوب بالقیاس فظهر ان
المطلق یدل علی عدم وجوب القید فلیتامل ومن المباحث
المشترکة بین الکتاب والسنة البیان وهو یطلق علی فعل
المبین کالسلام والکلام وعلی ما یحصل به التبیین کالدلیل وعلی
متعلق التبیین ای محله وهو العلم وبالنظر الی هذه الاطلاقات
قیل هو ایضاح المعنی وقیل الدلیل وقیل العلم عن الدلیل والاول
الثالث ابو بکر الدقاق وابو عبد الله البصری واما اکثر
الفقهاء والمتکلمین والاول اکثر اصحابنا الا ان الامام
ابان بن جعل اقسامه اربعة کما هو مذهبه فی تربیع الاقسام

واخرج بیان الضرورة والنسخ من البین وشمس الائمة
جعل الاستثناء بیان تغییر والتعلیق بیان تبدیل ولم یجعل
النسخ من اقسام البیان وقال البیان لاظهار الحکم والنسخ
لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبر وکونه اظهار الانتهاء
مدة الحکم الشرعی قال فی التلویح لا یخفی انه ان ارید بالبیان
مجرد اظهار المعنی فالنسخ بیان وکذا غیره من النصوص الواردة
لبیان الاحکام ابتداء وان ارید اظهار ما هو المراد من کلام
سابق فلیس ببیان وینبغی ان یراد اظهار المراد بعد سبق کلام له
تعلق به فی الجملة لیشمل النسخ دون النصوص الواردة لبیان
الاحکام ابتداء ویؤیده شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام
وغیره من المشایخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البیان فیجب
الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البیان الذی یلحق
الکتاب والسنة واما حصرهم البیان فی الخمسة او الاربعة فانه
لو ارید المعنی الشامل لبیان الاحکام ابتداء لما صح الحصر لکون الساقع
لا یجب ان یکون کلاما فلا حاجة الا ان یخرج بعض اقسام بیان الضرورة کسکوت
الشارع عن تغییر فعل یعاینه وسکوت الشفیع والمولی کما یجی
ولذا قلت وهو اظهار المراد سواء کان بالقول او الفعل او السکوت
لا یقال یخرج به بیان التقریر اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال
المجاز او الخصوص اظهار المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما ای
کلام او فعل له ای للبیان تعلق ما به ای بذلک الکلام او الفعل فیشمل
النسخ وبیان الضرورة بانواعها قولنا کما ذلک البیان او فعلا

ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض
له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال
لبيانه عم الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا با
الفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم دليل بيانيته اي بيانية الفعل لا انه هو البيان
ولامامة جبريل عم فانه عم بين مواقيت الصلوة للنبي عم بالفعل
حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عم قال للسائل
صل معنا ثم صلى في اليومين في الوقتين فبين له الوقت بالفعل
ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل
من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس
الخبر كالمعاينة الا يرى انه عم امر اصحابه بالحلق عام الحديبية
فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل
ادل قيل الفعل لا يكون بيانا لانه يطول اي يكون اطول من
القول فيتأخر البيان اي لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان
تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نم ان الفعل اطول من القول اذ قد
يطول البيان به اي بالقول لطوله اكثر مما اي من الطول الذي
يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان ولو سلم ان
الفعل اطول من القول فلا تأخر اي لا نم لزوم تأخر البيان

للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تأخر البيان انما يلزم اذا
لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل
الا انه لا يستدعيه زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه
ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في مسيره شهرين حتى دخلها
فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تأخير البيان
لكنه ليس بمم مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي
جوزناه فلإيثار اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول
كما سبق على ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع عن وقت
الحاجة ولا شك انه لم يتأخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء تحقيقه
ان شاء الله تعالى فاذا ورد اي القول والفعل صالحان للبيان
بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عم بعد نزول اية الحج طوافا
واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل
فاذا عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به والآخر
تأكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من
غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
طوافين وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان
هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل او لا والفعل ندب
للنبي عم ان فعله على طريق الندب او واجب عليه على وجه يخصه
ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
من اهمال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان
تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة

الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من
اضافة الشيء الى سببه اي بيان تحصيل بسبب الضرورة ووجه الضبط
ان البيان اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان
يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول
اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان كان معنى
الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل
ونحوهما الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر ببيان
مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير
معنى اعم كما مر في المفسر فح يدخل البيان الغير الشافي في بيان
التفسير الاول بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان
الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال
فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر
الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله تعالى اجمعون فبيان تغيير
فان ما قبله لا احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تغييرا
لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرره بلفظ اجمعون اي الحقيقة
مرادة لان التفرق ليس لمعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا
القبيل قوله لها انت طالق وانت حر وقال عنيته المعنى الشرعي
والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان

النبي عم قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عم قوله
تعالى وآتوا الزكوة بقوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عم مقدار
ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما بقوله عم لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد
سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين
بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من
الكنايات مشتركة محتملة للطلاق فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير
يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها باينا والثالث بيان تغيير وهو
تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر
وحقيقته بيان ان الحكم الصدر لا يتناول بعض ما تناوله لفظه
فوجب ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا
لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير
عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان
تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان
الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي
زيد رحمهما الله فانه عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال
الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام قبل وجود الشرط
اصلا فلا تبديل فيه بل بيانه انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا
اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار للايجاب
عند وجوده فكان بيانا تغييرا كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريقه

اخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالـ
نسبة الينا لكنه عند الله بيان لنهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل
والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها والغاية
نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم
ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر
لوجود مغير غير هذه كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق
ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف
الشرطية الثانية على الاولى بعد ما الحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تأخير بيان التقرير
والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير
فأما تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت
الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن
بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيط قبل نزول
من الفجر فلعله بني على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت
فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا و
يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في
المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا
العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان
الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير
وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان

العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولين
بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جوازه في
التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير
لانه حمل على بيانه ما يحمل عليه بعض من معانيه ولان البيان في اللغة
الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد
غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير يعني التفسير بالاولى لنا في امتناعه
في التغيير قوله عم فليكفر عن يمينه ولو جاز تأخيره لما اوجب النبي عم التكفير
معينا بل قال فليستثن او يكفر ولما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان
التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا
بوجوه ثلثة الاول انه قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة نعت بالصفراء و
غيرها ثم خص منها اجمالا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عم
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه
القول فالاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث
انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى
قال يا رسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى
والملائكة وجوابه عن هذه الوجوه فاشار الى الجواب الاول بقوله وبيان
البقرة تقييد لمطلقه لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون نسخا
لا مسا اي ان تقييد المطلق نسخ فلا يضر الشافعي بل يلزمه والى الثاني
بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا

ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه
متناول لكنه خص منه اخراجا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون
الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل
متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء
بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء يكون متصلا
فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي فيكون معنى قوله تعالى انه ليس من
اهلك ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة
للعهد وكذا يرد الثالث بقوله وما اي في قوله انكم وما تعبدون
لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لانها لغير العقلاء وانما
اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز والتغليب لانه خص بقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لانهم يعنى ان نوحا وعيسى
وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز تراخي
المخصص فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فهو قصر العام على بعض متناولاته
لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل
والعادة ونحو ذلك فانه وان كان يسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون
مغيرا مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود هنا تعريف مستقل خرج
الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فانه شيئا منها لا يسمى تخصيصا
في اصطلاحنا موصول بالعام في التنزيل او الورود حقيقة وهو قيد
او حكما للجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام
خرج به المفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع
المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص هنا غير ما سبق وانما جاز به

لخروج الواجب تعالى عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير
لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان مؤخر والعقل
ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال
بالاجماع قلنا الواجب تاخر صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص
والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بيان امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر
العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة
يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات
اللفظ العام تخصيصه بها استحسانا نحو لا يحلف لا ياكل راسا
يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وقيل لا تخصص
وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب
به ما يسبق الى الافهام وهذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام
ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة لا يقع على العنب
لا بالقياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس
داخل تحت العام قطعا والقياس يقتضي عدم دخوله ظنا فلا يرجح
بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه
في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص مستقل بيانا من
وجه ومعارض من وجه آخر كما صرح به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض
النص ولو بوجه ولا بالاجماع لان زمانه الاجماع متراخ ولا تخصيص
مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ يحمل
على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي للكتاب خلافا

للبعض كنه عند القاضي [illegible] وعامة الحنفية اذا علم تأخر الخاص او لم
يعلم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض
بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا كذا اذا اتصل الخاص المتأخر او لم يتراخ
كان ناسخا فيبقى العام ظنيا في قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد وعند الشافعي ومالك الخاص مخصص تقدم او تأخر او جهل التاريخ
ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بهما
اي بالسنة لهما اي الكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما
اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب
او جهل التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يجوز
لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم
تقدمها ينسخها العام ولو علم تراخيها فتنسخ العام في قدر ما تناوله
واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب مع ما علم ان
السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل والتقرير
وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول
فكالوصال بالصوم بعد نهي النبي عليه السلام عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلا
رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة
واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع
بلا نزاع ولذا كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع وقد انقسم الى قسمين
فقيل المتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام
احتراز عن الاستثناء المستغرق عن دخوله اي دخول ذلك البعض

والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان
اخرج كما في عبارة البعض لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل
فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه ولفظه من
اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فالتصريح به اولى وكلمة في بالا واخواته متعلق بمنع وهو احتراز
عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء الكيل والموزون والمعدود من
الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج قلنا القياس ان
لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا
صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا وكالعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات
في ذلك وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى وهي انه اخراج
صوري وبيانه معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا كما في قوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما وان اريد تسعمائة وخمسون سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج
لكنها عن الماضي في العقود كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ فمعناه لكن له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ لحجته بناء على ترك
التثبت ولذا وجب الكفارة والشافعي حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته
في الفرع ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال
الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال الشافعي الا
ستثناء من النفي اثبات وبالعكس ككلمة التوحيد فان الاجماع فيه يعني

على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد لكونه لمن الدهرى ولا يحصل
ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه لانه لم يحكم بثبوته
ولان الاجماع عليه اى على ان من النفى اثبات ومن الاثبات نفى قلنا
فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى بالعرف
الشرعى لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان
الخبر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان
الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم
لغة وقلنا فى الجواب عن الثانى لا نسلم اى مراد اهل الاجماع بالاثبات
فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات عدم النفى وبالعكس اى مرادهم بالنفى
نفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص
على العام ولئن سلم ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما فمعارض ذلك
الاجماع بمثله اى اجماع اخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا
فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب
خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لا نزاع عن كونه كالغاية المتوهمة
للوجود بالعدم وبالعكس كما فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان
الاثبات فى المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراض بينهما وشرطه
اى الاستثناء ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا
ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى وبه اى لا
كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى
التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان
لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل

لا لانه من الخصومة وكذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا
فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب
مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح
موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة
لا منازعة وليس الخصومة فصح بيان تغيير وصلا وفصلا وعلى هذا
الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعنى انه على الخلاف
ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد لان مجازها شامل لهما [illegible]
فصح استثناء احدهما لا على الثانى اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابى يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتى فى الاصح احتراز عما قيل لا يصح
اتفاقا اذ حقيقتها اما عينه او مجاز تتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع ويستثنى
الاكثر من الباقى نحو انت طالق ثلثا الا اثنين خلافا لابى يوسف فهو يقول
ان الاستثناء بيان فان من قال جاء فى القوم الا فلانا كان بيانا
للجانبين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق فى استثناء القليل لا
الكثير وفى ظاهر الرواية لا فرق بين القليل والكثير لان الاستثناء كما عرفت
تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شىء يصير متكلما به
لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدى كذا الا عبيدى او بالمساوى
مفهوما نحو امائى كذا الا مملوكاتى فان كلا منهما جامع لانتفائه مغايرة
الشىء لنفسه ولانه لما لم يبق شىء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بالباقى
فبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى
كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام فى نفسه

بناء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة
نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة
الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في
محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا ثلثة الا
اثنين مستثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات فيبقى اثنان فيجمع مع
الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة ولو اعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة
ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها متحقق على تقدير
والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكماله متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء
مشكوك فيحمل انصرافه الى الاخيرة فقط وللمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار
وانصرافه عند الشافعي الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظه ولو كان ما قبله جمعا
بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز
ان يكون لكل منها دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين
تابوا ينصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى لو فسقهم يرتفع
بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده
منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل
شهادته عنده والاستثناء منقطع لو لم يكن كذلك اي لم يمنع بعض
ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق بالصدر
من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكونه الا فيه يعني لكونهما بالنفي
والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم ولما
بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني
زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية ويلزم

منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق
واذا قيد بالشرط مثلا ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق فعندنا المنع
العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان
المقيد من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون
الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة
يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون المحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف
الشرعي ثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام
الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والحال ان
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو
علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط
لان المانع ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز التعليق
اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك
بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت
امرأة فكذا وبان قال العبد لغيره ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت
عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند العلة لا قبلها
وحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي
التعليق يمنع الحكم يعني ان لولا التعليق ثابتا في الحال اذ لا تأثير التعليق
في قوله انت طالق يمنعه عن الوجود فانما يؤثر في حكمه يمنعه عن الثبوت

فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع و
الاضافة الى الزمان فاذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى
الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في
منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا
اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه
التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجود اللفظ واما شرط الخيار فانما دخل
على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه
يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر
الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة
فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب
لكان داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من
قبيل الاسقاطات واصل التعليق ان يدخل على السبب لئلا يتخلف الحكم عن
السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت
الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير
مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها
اي العلة زمان التعليق فلم يجز اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز
التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف
فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا
وبين الشافعي ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود

الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة وعنده المعلق هو الوقوع اي وقوع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ
علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق
قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاتفاق
اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع
الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية
ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء
ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر قد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون
لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم يصرحون ببيان مفهومات القضايا
المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على
سببية الاول ومسببية الثاني اشارة الى ان المعنى هو الارتباط بين الشرط
والجزاء وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملائكة
وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال لما الصيغة
ولما كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات
فان التعليق بالشرط هو ما كان اعدامه للحال ولكن عرضية الوجود بانيه عند
وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما
لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته تعليقا لحكم الكلام عند
محمد نظرا الى صيغة الشرط وبرد كالمسائل وثمرة الخلاف تظهر في حلف

مطلب اذا دخل الشرط على الشرط

منها انه اذا قدّم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال
لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدّم او اخّر بحرف الفاء او غيره
وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف
الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك
فعبدي حر كذا ثم قال لها فانت طالق ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال
لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث وكذلك
ينبغي ان يظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة والكتابة ونحو ذلك
فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل
بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا يصح
واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولم يكن عاطف بينهما يتقدم الشرط المؤخر
ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تأخر الجزاء عن الشرطين
كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام
اولا حتى انه لو كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر
جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء
للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الآخر
يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان
الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما
عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت
الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط الحنث
فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد
الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم

مطلب اذا تخلل الجزاء بين الشرطين

الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت ان كلمت فلانا او تقدم ان كلمت
فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال
على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما
اي الشرطين الجزاء اي دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا
للانعقاد اي انعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرط الانحلال اي انحلال
اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل
الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني
لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون بانفراده
يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا
للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرط الحنث دون الانعقاد فصار
غاية لليمين فاذا كلم انحنث فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال
اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق
واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هند حر وهند طالق
وعلي حج ان فعلت كذا ينطرق الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما
هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها
بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة
فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخر واذا تعددها اي الشرط
الجمل المتعاطفة يتعلق اي تلك الجمل به اي الشرط المشترك المذكور واذا
توسطت اي المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأتي
طالق وعبدي حر وعلي الحج ان كلمت فلانا والثانية لم تنضم الجملة الوسطى
الى الجملة الاولى في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء

مطلب اذا تعقب الجمل المتعاطفة شرط

كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء
الثالث لانه فيه ضرورة وهي صيانة الشرط الاخير عن الالغاء
لا اذا قدم الاول اي اولى الجملة الواقعة جزاء عليه اي على الشرط يعني
اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت
الدار فاذا كلم طلقت لا غير ولا تعتق والحج يجب بدخول الدار
ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه
بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول نحتاج الى
التقديم والتاخير واضمار الفعل فيجعل كانه امرأته طالق ان كلمت فلانا
وعبده حر ان كلمت فلانا ولو جعل متعلقا بالشرط الاخير يتم الكلام
ويستغني عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك
امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم
الكلام والرابع بيان الضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون
من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له
اي للتوضيح منه ما هو في حكم المنطوق للزوجة منه عرفا كقوله
ورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين
بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان
بيان يدل عليه اي على السكوت بيان حال المتكلم اي الذي من شانه
التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت
الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم
فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام
من معاملات كانت الناس يتعاملون بها ومآكل ومشارب كانوا

يستعملونها مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها
مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهو من
يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه
ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في
زوجته اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية
على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر
فقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة
فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد تحل ذلك محل الاجماع
على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته
بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت
البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالتها الموجبة للحياء
وهي الرغبة للرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما لزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع
فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي
بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف ويبادر معه

فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقتضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين رأى يظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة فقلنا هو مقتضى القياس لكن استحسناه بالعرف والعادة لكن فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى بينه النحاة ذكره فى العربية وجعل تكرارا وكذا مائة وصحيح وعطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف عطفه على مائة وثوب ومائة عن نحو عبد فانه لا يثبت فى الذمة فيهما وقال المعطوف فلو كانا شيئا واحدا كالمضاف اليه وكذا لم يجز الفصل بينهما الا بالعطف فكما يعرف المضاف اليه المضاف فيعرف المعطوف المعطوف عليه اذا اصلح كما فى المعطوف وبيان تبديل وهو النسخ ولابد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى يشتمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا

فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المصنف تعرض النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت والجنون على عدمه متراخيا خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه دفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار وجه آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا بالطلاقة اللفظ فى البقاء المحتمل الثانى فى جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبر تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير العليم به وان كان غيبا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان فيكون ذلك حكمة بالغة لا بداء كما فى الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات والجمع كانت حلالا فى زمن آدم عم ثم نسخ فى سائر الشرائع والختانة كان جائزا فى شرع ابرهيم عم ثم وجب فى شريعة موسى عم وكذا الجمع بين الاختين كان جائزا فى شرع يعقوب عم ثم حرم فى سائر الشرائع فان قيل كل منهما رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيهما بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى

في زمان كيف ويسكوت الانبياء عم عند مشاهدتهما نقض بعضهم
فكانت احكاما شرعية خلافا للعيسوية من اليهود فانهم انكروا
الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت
فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد
بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان
اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم
عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت
مادامت السموات والارض قلنا لا نم انه قال ذلك وانه متواتر وكذا لا نم انه ثابت
في التورية النازل على موسى عم وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه
محرف وكذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عم
ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو
واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد
بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم
وذلك لان الظاهر منه الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهذا مخالف للنص لقوله
ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد عم وهو
ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقت الى ورود الشريعة المتاخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى عم وعيسى عم بشرا بشرايع محمد عم و
اوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى انتهاؤه
ناسخا قلنا لا نم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا ومقررا او مبدلا للبعض
دون البعض فان ابى يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد

فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ وفي عبارة المتن من اللطف
ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترز عن الاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه
الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا
حلال وذاك حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية والحسية
فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد
لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين من الوقت ولا تابيد اي
دوام الحكم مادامت التكاليف وتمثيله كان التقييد بقوله الى يوم
القيمة تابيد لا توقيت قيد احكم صفة توقيت وتابيد نصا نحو الصوم
واجب مستمرا ابدا فانه نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو
ما يعم الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل
المحكوم به نحو صوموا ابدا والكل فان الفعل محل عادة والوجوب
انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار
مادته ضرورة فالجمهور منا ومن اتبعهم فيه على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن
تبعهم لان يكون التوقيت والتابيد قيدا للحكم ظاهرا لا نصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في الدلالة والمختار في المتنازع
اعمال التابيد فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان
نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر اعمال الابعد لاعتقادهم
للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف

اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم التكليف به نحو صم غدا فانه قبله او نسخ اليوم ولكنا نأخذ بان ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت بجعله عدا دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فينافي دوام الصوم فنسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للملزوم فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه البحث الرابع في شرط النسخ ويشترط التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة واكثر الشافعية والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكون ما يسع جزء منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك المقدار في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب فالنسخ بيان انتهاء مدته كيفما يقتضي فارق كما في ابتلاء المتشابه وكونه اقوى المقصودين واحرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي عليه السلام فانه هو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون حديث المعراج الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة

عليهم البحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعنين فانه يقول المخالف يا بن عم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم خير في الحكم او مثله في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن الثالث انه ذلك الحديث غير صحيح لانه يخالف النص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث ثم قال فاذا كان كذلك فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان

خالفه فرجوع لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المعارضة فيرد لعدم قوته
على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع
ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل
في المعنى فالسنة ايضا من عند الله كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا
من تلقاء نفسه عم وعلى الثاني بوجهين الاول انه مظنة للطاعن كما سبق
والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا
يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول لما سبق في الاول عن الاول
الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان
امد الحكم ولو سلم ان النسخ بيان امد الحكم ولو سلم فدل على ان النبي عم
مبلغه في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا
ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عم كالغاية في عهده ولا
نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضه
فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لو كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه لا نفسه
على انه لا نسخ بعده عم كما سبق والعبرة في عهده بالنص وان وجد
القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ يجوز ان يكون
اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا
لبعض المتكلمين والشافعي في قول لهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله
تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لانه فيه فضل الثواب
ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق

كما يجوز ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء
ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة ولا ينسخ المتواتر كتابا كان
او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة
في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم
انكار النبي عم ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عم
في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل
الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه واما النسخ في حياته حال حياته
وهو ظني الثبوت بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ
والمنسوخ كلاهما ظنيان ونسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث
بيانه يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز
بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة
النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الاخر فقيل يجوز
مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا اخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت
الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزوم
لتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من
طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في
ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب في المختار جواز نسخ
الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون
الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم لتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم
بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان

مطلب النسخ

نسخه يوجب الغاء عليته وعليهما يترتب الحكم وبانتفائهما ينتفي
الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر
عن نص قابل للمنسوخية وبتنصيص الرسول بناسخية صريحا كهذا
ناسخ او هو لانه كحديث كنت نهيتكم او بتنصيص الصحابة خلافا للبعض
في التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اي الحكم هو التوقف
لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس
في المنسوخ والمنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم
المستفاد منها معا كالصحف السابقة فانها كانت اول صحف ابراهيم
وموسى ولم يبق شيئا تلاوة والحكم او احدهما اي التلاوة فقط او الحكم
فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار لها عند
فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى
دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا النص وسيلة والتسبب انما
في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء
والبقاء كما قلنا او الجواز من حيث ان للنظم احكاما مقصودة كالاعجاز
وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على الجنب لا تلازم بينها
وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا
ونوعيه فالتلاوة فقط كما روي عن عمر رضه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويريد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان
الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزاني
باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين
ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة

الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص
ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او
الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها
زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة
متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنة للجلد واختلفوا في غيرهما من القسمين وهي زيادة الشرط
وزيادة الجزء اما في زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل
واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي بدليل
للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة
امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا
ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي
كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر
او الخروج عن العهدة وعدم وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وانما ارتفع وهو عدم توقفه
على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي
زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي بيان محض لان الزيادة
على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف
يتحدان فهي في حقه والله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي

حتى في العبادة لكن ادعى اتفاق خصمائه فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض اخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديلا فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا تزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمأنينة القلب خلافا فالرأي للشافعي فانهما لما كانا عنده بيانا محضا جاز بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا تزاد التغريب على الجلد والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه الصلوة والسلام كان يوالي في وضوئه ويقول لا يقبل الله الصلوة الا به على آية الوضوء متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما تثبت بالنص لا عنه لان التيمم ينبئ

عنهما اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كان النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه فالحق في الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فيترجح جانب كونه مأمورا بها بالضرورة فاشترط فيه النية بمعونة القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا تزاد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام على آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به ولو اعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد سبقه الاشواط

وتشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا
فاذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه
مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبأخبار مشهورة يجوز بها
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة وتبين انه يجبر بالدم
بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم فوجوب العدد
وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك
يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه
استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا
الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة
وتعينها الواجب شرعا من مبدأ فالمبدأ حركة اعتبر تعيينه مبتدئها شرعا في نحو
غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل ولا الفاتحة ولا التعديل
اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف بقوله عم
للاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فرضا حال من كل منهما
ذكر من النية الى التعديل لم يعدل على انه الصلوة لانها مجملة بخبر
الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم فرضتم
الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا فانا لم نثبت الفرضية لانها

لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن
ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل
فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه
يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وحينئذ لا ينتقض في الوضوء حتى
تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يكون جعله بمعنى انه
المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغسل بالتيمم به وجب وهو
الصلوة فلا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لساوى الواجب
الصلوة وتقتضي سهوه جابر وانا نريد معنى الاساءة فذا بالسنة
كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث ومعنى الاساءة ابايح لم يجعل
في الوضوء واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ من المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي
اي السنة ما صدر عن النبي عم من قول وفعل اي الفعل المنسوب
الى النبي عم بالحيثية فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او فعل
عطف على قول وهذا ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر
من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو قادر بحيث لا يه عليه ولما كان صدور
السنة عنه عم بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عم
نوعان الاول ظاهر وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله
سمع النبي عم من ملك بتيقنه اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من
جانب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه السلام بلسان الروح الامين عليهم

كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارة اي باشارة
الملك بلا كلام منه كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي فقال ان
نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه او لاح
لقلبه يقينا بالهام الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا
اي الهاما وبما اراه الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله والكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عم حجة
على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في
حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق
الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله بلسان الملك او غيره
ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله
ولا عجز بالنظر الى النبي عم لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع
واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر
نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه كما
سمي له لقوم لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا
وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد لا يكون
وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني
ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع
للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة
انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز وجوزه آخرون

اي الاجتهاد

اي ان غنم قوم دخلت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عم فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها وتدفع الحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك واما وجه حكومة داود عم فهو ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان واما حكم المسألة في شريعتنا فعند ابي حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها سائق او قائد وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لا نهارا منه

مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف
من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عم لدخوله
في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كما وقع من سليمان
عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا
عند داود عم فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل
الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون
فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره
يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من
هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك
بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحرب
وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان
عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه
اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به
كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا انه ينتظر الوحي
يعني ينتظر الوحي الظاهر فيما ابتلي به ولم يوح اي بعد ما مضى مدة
الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي
يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه عم والثاني خلف ولا يصار الى
الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه

ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء والاول يعني الوجه

الظاهر اولى لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد الخطاء وان لم يقرر عليه القائلون

بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم

يجوزه لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع

في الخطاء والامة معصومون عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع و

المختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل

على انه اخطاء في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه

في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير

ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم

على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع الفعل بالاجتهاد

الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة وصواب قطعا كما هو مذهب

المصوبة فالاستمرار اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبه

على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه

فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده

بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطاء جاز مخالفته فصل فيما

يتعلق بالقول الصادر عن النبي عم اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث

البحث الاول في كيفية اتصاله اي القول بالنبي عم وهو اي اتصاله به

بوجوه ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة لذلك القول في كل قرن

من القرون الثلثة وهو القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل

تواطئهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان

الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء

عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضروري

وان كان البعض مقلدا او كانا في بلد او كانوا في مجاز او عند الخصار هم وكفرهم كاخبارهم

الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم

ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواية واحد بعد واحد

وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن و

الصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك

وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل

وقائله سفيه لا يعرف خلقته بما هو من ترتيبه وقد نباه وامه واباه كالسوفسطائية

المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان

ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا

للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لنا اولا انه يحتاج الى توسط

المقدمتين لكونه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو

صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم بكيفيته

لازم بين والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه

وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن

الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور با

لشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه

الى التوسيط الملزوم واما ناقص اي في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت

الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني

وهو زمان التابعين وفي القرن الثالث وهو زمان تبع التابعين

لا في القرن الاول بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال

صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور يفيد طمانينة
الظن وهي زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان
المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل بوجود مكة بعد ما
يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم ولكن ليطمئن
قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل
في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشي عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده
بل يضلل ولما فيه شبهة صورة ومعنى ان لم يكن الرواة كذلك اي قوما
لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا
القسم في الاصطلاح خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر
او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائطه المعتبرة
في الناقل والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلو
لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه توجيهها ان الاول
انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل
لان التحضيض المستفاد من لولا يقتضي الامر فلولا افادته العمل
لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم
فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل للترجي وهو على الله
تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك
العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عم كان يرسل الاحاد

من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام
فانه عم قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة
ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقبل الرسل في هدايا
الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين
استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكره وذلك
يوجب العلم العادي باتفاقهم كالمنقول الصريح وهذا استدلال با
لاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور
والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاحد والتباغض
وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا وجبت
العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى
وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا
عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى
اذ لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب ايضا
اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن
يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا
لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب
العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم
القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في
الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما
كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الاية

بذلك المعنى. البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل
روايته وهي اربعة. الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي
في بيان الاهلية ان شاء الله فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظ
واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه
بلا اثم عليه. والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كان الايمان
تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين
وبتبعية الابوين او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا
بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عم والاقرار به وادناه البيان اجمالا
بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر امارته
كالصلوة بالجماعة الحديث ولذا قال محمد في صغيرة بين المسلمين اذا لم
تصف بعد الاستيصاف فحلو ادركت تبانى من زوجها بل الثاني
فان في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا
قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم بالقلب والاقرار اي باللسان
ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في
جميع الاديان بل الكافر يسعى في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امر
والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع
اي سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى للكلام
على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه
ليس بشرط لان المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والكف
في السنة معنا حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث
حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اي الثبات على الحفظ

الى حين الاداء. وان ادركه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها
ثم روى بتوفيق الله تعالى يقبل وانما اشترط الضبط لان طرق الاصابة
لا يترجح الا به فلا يبطل بصدق المخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان
ظاهر وباطن وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا
ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة ولذا وافق الناس
وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام فقها اي من حيث تعلق الحكم الشرعي
وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية
من عرف. والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها
كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة
يستدل بها على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر
الاسلام واعتدال العقل اي نهاي عن المعاصي وكامل وليس يحق
تدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان
الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها
علامات هي اجتناب امور اربعة دون الكل عصمة لان في اعتبار اجتناب
الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل
لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على
خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك
كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحوها
فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور
وهو من لم يعلم صفته وحاله مردود. البحث الثالث في بيان حال
الراوي وهو انه عرف بالرواية وشهر بها ام لا فان كان ذلك المعروف

نقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم

تقبل الرواية منه مطلقا اى سواء وافق القياس او خالفه فروي عن

مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي

القياس الوصف محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يحتمل ان يكون لخصوصية

الاصل او في الفرع مانع وان اى وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد

روايته ان لم يوافق الحديث المذكور قياسا اصلا حتى انه ان وافق قياسا

وخالف آخر يقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه

الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو

القياس منها كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عم قال من

اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها

امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر وجه كون هذا

الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب

وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية

وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في

عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد

على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث

بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع وما نحن فيه قلنا هذا ليس من

ضمان العدوان خاصة لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير لانه

لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها

الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف

الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل

به اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة في ذلك

الزمان غالب بشهادة الرسول عم ان وافقه اي روايته القياس

ليضاف الحكم الى النص وكذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه

في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما

شاع لم يجز العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف

فان قبلوها السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه

او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة

الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه

ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه

بل انه وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع فانه

عنها هلال بن مرة قبل الدخول او تسمية المهر فقضى عليه السلام لها

عليه مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقد روى

عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق

القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة لمخالفته القياس

عنده فلو ردوا اي السلف روايته زيفت روايته كما روت فاطمة بنت

قيس انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها فرده عمر

وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين المبحث الرابع في بيان

الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو نوعان الاول ظاهر

وهو المرسل وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة

بينه وبين الرسول ولذا ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان

يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة يسمونه منقطعا وان
ترك اكثر من واحد يسمونه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهي
اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث
مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من اخر
ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرن
الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا
وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت
بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا كان قطع الاداء
المرجح سماعه عن عدل تلبيسا تلبيسا واهل القرنين لا يتهمون
بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسنده الى غيره لا يظن به
الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا
قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا ان جهالة الصفة
تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين يقبل
في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة
فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة واجيب عن الاول ان
الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة او نلتزم الملازمة
اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال ولا ادراية
لاصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نلتزم الملازمة فان فائدته معرفة
مراتب النقلة للترجيح واختلف المشايخ فيمن دونهما اي في قبول مراسيل
من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل مرسل كل عدل لان البعض

ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابو ابان لا يقبل لانه زمان
فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل من وجه والمسند
من وجه اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد
اختلف فيه فرده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على
التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا
وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق
والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح وذلك مثل لا نكاح الا
بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا
والنوع الثاني باطن وهو اما انقطاع في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة
في البحث الثاني واما بالمعارضة لا قوى اي بكونه معارضا للدليل اقوى منه اما
الحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول عم لم يفرض نفقة
لي ولا سكنى وقد طلقت ثلثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم معنى
عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة
الشاذة غير متواترة ولا مفيد للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها قلنا
القراءة الشاذة ما لم يشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد مر
في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز
الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء بشاهد ويمين
الحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر اما
لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب

الحصر أو تعارضا لاصحابل دلالة وهو فيما اذا اشتد الحديث بين الصحابة

في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة

المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل

على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه أو اذا اعرض عنه اصحاب

فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الحال يكون

دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان

عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في

الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام

اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او التردد

او بالتاويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ

او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء

عليه او يحتمل واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح

جرحا او يصلح فاما مجتهد فيه او متفق عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة

او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل

فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيه اما اي نفي المروي عنه الرواية

عنه وانكاره كما هو جارح الحديث المروي لكذب احدهما قطعا لكن لم يتعين

لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين

متعارضين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده اي تردد المروي

عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتأويله للظاهر يعني اذا روى

عنه حديث ظاهر في معنى وقد أوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد

المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف انه جرح واختاره

البلخي والشيخان وسائر المتأخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن

تبعهم ليس بجرح وكذا احمد وابن مثاله ما روى سليمان عن الزهري

عن عروة عن عائشة انه عم ايما امرأة الحديث وقد تردد فيه الزهري

واما التأويل فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة به والعبرة

والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته

لحججته وقيل يحمل على تاويله الا اذا انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح

للترجيح ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا

في بعض المحتملات ترجيح للباقي من المحتملات لاحتمال انه لم يحمله عليه

الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه بعدها اي بعد الرواية عنه بخلافها

يفسقها اذا كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمله جرح للمروي لانه محمول

على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت

روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على تركه

ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ

اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون جرحا ايضا لان حجية الحديث لا تسقط

بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن

اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل

الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على المسامحة او عدم الرجحان

او الانتساخ مثاله قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير

المحصن فقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون

لم يعملوا به وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضه حين الحق

نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي رضه كفى بالنفي فتنة

فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه العمل بالنفي
ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة
علم ان قسمة خيبر لم يكن حتما فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة
وان احتمل الخفاء فلا اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد
بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لا سيما بين الصحابة
وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث
مجملا اي محل الطعن وجب منه بحال الحديث غير ثابت او مجروح او متروك
او راويه غير عدل لا يقبل لان الغالب العدالة بين المسلمين للعقل والدين
لا سيما في القرون الثلثة ولان في قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في
الشهادة وهي اضيق ففيه اولى وتفسيره بما اتفق على كونه جرحا شرعا
والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسره بغير المتفق على كونه
جرحا شرعا عند المجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع
الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط
ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين في اهل السنة لا يسمع
السادس في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر كان خبرا عن النبي عم
او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال لان الاعتقاديات
لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهي اي محل الخبر اما حقوق الله
تعالى اقول ان محل الخبر اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما عبادات
او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من
وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال اما العبادات
سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك

او لا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما دخل كفارة الفطر
من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او معلومة عنها كالعشر
تثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر
الفاسق والمستور فيه اي في العبادات لانتفاء بعض الشرائط وان قبل
خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحري اي بشرط
انضمام التحري اليه في ذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه
من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار
فاوجبنا انضمام التحري بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم الكملاء الثقات
فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر
الصبي والمعتوه والكافر مطلقا في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية
وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن ابي يوسف
واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد
وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز فذهب المتاخرون واختاره
الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الاثر والعقوبات تندرئ بالشبهات
وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه
الواحد على ثبوته بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت
بخبر الواحد ليس في هذه الرتبة واما حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة
تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة
فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه الولاية فلا تقبل شهادة
الصبي والعبد ولفظ الشهادة والجمع عند الامكان حتى اذا لم يكن عرفا

لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد
ولانها فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من
هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات
والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر
الواحد ولم يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر
لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لمثل هذه الاشغال
والعدول لا يستصحبون لها للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الشهادة
والنجاسة فان فرضيتها غير لازمة لا للعمل بالاصل محكمة وما فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه عدد وجود سائر الشرائط اما
العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي وان لم يكن
المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد والعدالة بل يقبل خبر الواحد
غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل
فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين
وقال الاهوائي القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني
من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ليس من
باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء بشبه الالزام البحث الرابع
في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل
القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به

قال الله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه الآية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون
الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث
ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الآخر
المبيح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل
الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله
الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا متساويا لانه وان كان احتمال الاعقلية
لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيفما وقد قال
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية والرابع ما
يترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان
جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته باستماعه
عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا من اعتقاد بحقيته قطعا والحق ههنا
هذا النوع وله اي لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة
الطرف الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول اهو كما قرأته
فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند
الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال البعض كان
ذلك احق منه لم فانه كان مأمونا عن السهو بخلاف غيره فلا يقاس عليه ولان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين
وفي قراءة الاستاد لا تكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة من الغائب
كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
بن فلان ثم يبتدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان

الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا
بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة
شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عم مامور بتبليغ الرسالة الى الناس
كافة ولم يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء
والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر وقد خصه
اي تخصصه للسماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول المحدث
لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين
اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي
والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا
والمناولة لتاكيد الاجازة لان بمجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة فانه
وانما احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علم ما في
الكتاب صحت الاجازة والا فلا يصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة
فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما له خلاف في كتاب
القاضي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لانه قال شمس الائمة
والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما
استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار
عادة لا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما ولا كذلك
في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للكتم

لا على الاسرار

بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمة الحفظ اي
حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب
ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة
فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول وهذا القسم من الكتابة لا تعزيمة وان كان في
اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن متذكرا فلا يكون حجة عند ابي ح
اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته سجلا مكتوبا
بخط ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل
في الحديث والسجل ان كان في يده لامن عن التغيير سواء كان
او في يد امينه
بخطه او خط رجل معروف واما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف
فلو شرط التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في
السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما
كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل
في السجل ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب ولا في صك في يد الخصم
لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل
في الحديث اذا عرف اي كان خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في
غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من غيره
ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز العمل به
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم تبق فيه شبهة
استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثالث طرف الاداء و

عزيمة النقل اى نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصة النقل

بالمعنى وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض

ائمة الحديث لقوله عم نضر الله امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها

كما سمعها فرب حامل فقه الى من غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو

افقه منه ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم فى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن

الزيادة والنقصان اجيب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على

نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى

الحديث على عدم الجواز غاية ما فيه ان الناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى

الافضلية وعن الثانى بانه الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث

فى النقل بالمعنى انواع فيما فوق الظاهر اى النص والمفسر والمحكم يجوز النقل

بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتفاوت فيها الزيادة والنقصان

اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اى والظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة

تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه

فيقع الامن عن الخلل لا فى جوامع الكلم وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته

معان جمة كقوله عم الخراج بالضمان وقوله عم لا ضرر ولا ضرار فى

الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة

المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح

عندى لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال

اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده عم على ما كان

مخصوصا به عم وكل مكلف بما فى وسعه ولا فى اقسام الخفاء اى فى

الخفى والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس

بحجة على غيره كالقياس ولا فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما

والنقل بعد الوقوف مطلقا سواء كان الناقل مجتهدا او لا فصل

فى بيان حكم فعله عم فعله القصدى قيد به لان ما وقع لا عن قصد

كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهى اسم

لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده

فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها

حرام قصد بعينه وبهذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم

وان لم تخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عم

حاجة حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى

كما قال الله تعالى وعصى ادم ربه وكذا قرن به البيان البتة لا تصلح للاقتداء

وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان

المجمل فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث وسوى

المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح

فان الشركة تنافى الاختصاص ان علم صفته اى صفة ذلك الفعل فى حقه عم

من الوجوب وغيره اذ ما نعتقد كونه من افعاله عم اربعة مباح ومستحب

وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شبهة لا يتصور فى

حقه فلا واجب ووجب انه نفيهم لا فعاله بالنسبة الينا فانه يتصل فى

العبادات وغيرها فيها اى فى تلك الصفة فما كان فرضا عليه كان

فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته

واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان

التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى بلا نية فى

ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولولا التشريك لما ادى ذلك الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى
يتعم دليل الخصوص بالنبي عم فاذا قام يحمل عليها بعينه لان الاصل
يعدل عنه بالصارف والا اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عم فالاباحة
اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له عم لان الادنى متيقن والزائد يحتاج
الى الدليل والمفروض عدمه فيجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى
بافعاله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عم انى جاعلك
للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عم لانه نادر فصل في تقريره
اذا فعل فعل بحضرة النبي عم او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار
ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال
ما قرره ان كان مما علم انكاره اى انه عم منكر له وترك انكاره في الحال
لعلمه عم بانه علم منه عم ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر في كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اى وان لم يعلم انكاره
دل سكوته على الجواز اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ
ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا
نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عم محرما وهو
تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار بعد لوازمه اى استبشار
الرسول عم سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته فان
قيل الرسول عم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة
واسامة بل استبشر فيجب ان تعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي
استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام في شيء غير مقامه فطريقه ومن كان

ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الطعن
ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
الانكار والاستبشار لحصول الحق في ذلك من غير الخلاف الى طريقه
بخلاف حديث المجلس فان النزاع ثم في طريق المطلوب فقيل على ان
القيافة يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره عم لنهيه فلم يحتج الى التصريح
به حاجة اقول الاستبشار لا ينافيه بل ينافيه نعم تذنيب لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة ادرج فيها بحثا وسماه تذنيبا شرايع
من قبلنا قد اختلف في انه عم وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده
الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من
قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته
او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل
بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع
فيما لم يثبت انتساخه على انه ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما
ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتب
وبين ما ثبت بالقرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا
ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى او رسوله عم بلا انكار
على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما الاول فلقوله
تعالى اوتينا الكتاب الذي به الاية ولكون روعية يكون مختصا بالوارد
والاختصاص ههنا من حيث العمل في ما اشترط العصمة بل لانها فلا ارتفاع
الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم

وأما أنه شريعة لرسولنا فلأنه لولاه لكان رسولنا رسولًا من قبلنا
سفيرًا بينهم وبين أمته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
وقد قال لعمر حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر أمتهوكون
أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيًا لما وسعه إلا اتباعي
والدليل على أن المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله في جواز القسمة بطريق المهايأة
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج الكرخي في جريان
القصاص بين الذكر والأنثى بقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس
ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل
معتقدًا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه
ثم اعلم أن مذهب الصحابي إما كان حاكمًا أو مفتيًا ليس بحجة على صحابي آخر
وحجة على غيره فيما شاع بين الأصحاب فسلم لأنه في محل الإجماع وفيما
اختلفوا فيه فإنه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته إجماعًا فقيد للحكم بمعا
واختلفوا في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم فقيل يجب
تقليدهم لأنه قد ظهر منهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين وإذا احتمل الخطأ
لم يجز للمجتهد أن يقلده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل
يجب تقليدهم مطلقًا أي سواء كانت فتواه مما يدرك بالقياس أو لا لأن قولهم
إن كان عن سماع فظاهر وإن كان عن رأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم
لأنهم شاهدوا طريق النبي في بيان الأحكام وشاهدوا الأحوال التي
نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ولهم زيادة
احتياط في حفظ الأحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فهذه المعا

ترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا
يدرك بالقياس إذ لا وجه له إلا السماع أو الكذب والثاني منتف وأما إذا
أدرك به فلا لأن القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب
والتابعي قيل مثله أي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله إن ظهر فتواه في
زمنهم أي زمن الأصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي
وشريح ومسروق فإنه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار
مثلهم بتسليمهم وقيل لا أي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله لأن علة وجوبه مفقودة في حق التابعي وهو الأظهر وظاهر الرواية
هو الأول لأنه رواية النوادر الركن الثالث في الإجماع وهو لغة لمعنيين
الأول العزم يقال أجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني
الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا وعرفًا اتفاق المجتهدين من أمة
محمد عليه السلام المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين
إذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازًا عن
اتفاق بعض مجتهدي عصر وقيد بأمة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع
السالفة فإنه لا يكون دليلًا لأنه من خصائص هذه الأمة في عصر
من المجتهدين معناه زمان ما قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق
اتفاق المجتهدين إلا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه لكن
التصريح به أنسب بالتعريفات على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير
ديني كالسقف فوقنا مثلًا وعلى ديني غير شرعي لأن إدراكه إما بالحس
ماضيًا كأحوال الصحابة أو مستقبلًا كأحوال الآخرة وأشراط الساعة

فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو لما بالعقل فان

حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدنيويات التي يحصل

بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيرهم من

الاعتقاديات ويمكن هذا اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة

قالوا لولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا

نتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فمن يجد في الطلب والبحث عن

الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن

الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم

على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل

القاطع والاختلاف في الاتفاق في الدواعي لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به

خلافا للبعض قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب

باعيانهم فضلا عن معرفة احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا وانقطاع

او خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع

عن الباقين وجوابه انه تشكيك في الضروري كالقطع باجماع الصحابة

والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين كثيرة

وتابعيه ولم يوجد واحد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي الاجماع

من بعد الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب

في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة

اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل

بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا

وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تخطئة

على غير القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على

القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة تدل

على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطأ

على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن

اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم

صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم

اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا الاية

دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام

التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح بنفي مهملة فلا يكون الدين كاملا

ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كانت فاسدة لا كاملا ولا ينافيه

ثبوت ما لا ادري من البعض لجواز رواية الاخر وركنه الاتفاق

العزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا

القسم يفيد الجلي الاعم وقرينته تدل على المراد لا كوجوب لما روي عبيدة

السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجماعهم على الاربع

قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين

بعد بلوغه وبعد مضي مدة التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد

في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم

فشرط سماع النطق من الكل متعذر على انه السكوت عند العرض او

الاشتهار المستلزم عنه لتشوق المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة

التامل فيتفق وهو لم اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس عن

المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي في

القسم الاخير فان المشهور عندنا انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون
سكوت الباقي للتامل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او
الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل
اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت علي حين شاور عمر في
حفظ فضل الغنيمة حتى سأله عمر وبحث عنه في قسمته وفي اسقاط الجنين
فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرم وقيل
لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه
ان الصحابة بعدما اشترطنا مضي مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام
مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضي الله عنه حين نهى
المغالات في المهر فقالت امرأة أيعطينا الله بقوله وآتيتم احديهن
قنطارا ويمنعنا عمر كل امرأة افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت
علي في المسئلتين كان تاخيرا الى اخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع
فيه السكوت ويحمل على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان
احسن صيانة عن الس الناس ورعاية لحسن الثناء والعقل وحديث
الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين
للحق واعتذار ابن عباس انما هو كف عن المناظرة لانه غير واجبة
لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع وهو من ينعقد بهم انما هم
مجتهدون اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع فهمهم
وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز
ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فيجوز اتفاق الامة على الخطاء غير
فاسقا فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة وهذا لم يكن عدلا

لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ولوجود التهمة لانه
لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع
لانه ان كان عالما بصحة ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم
قبول الحق عند ظهور الدليل بسبب ميل الى جانب غلا حتى كفر كبعض الروافض في
تغليط جبريل عليه السلام او كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة
علي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل
لقلة التامل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع
اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا
لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطي
ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه وان اشترط اتفاق الكل فلا يكفي الفترة
اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية و
الزيدية من الشيعة ولا ابي بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة
خلافا لاحمد والقاضي لحجازم مناولا اهل المدينة خلافا لمالك رحمه لكن نبه
الكل عطفا على اتفاق اهل الصحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا
للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة
بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عندنا لانشترط ان لا يسبقه خلاف
مستقر وليس باجماع عندمن يشترط وان كان كذلك فالتابعي معتبر
في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونهم كل الامة وان الصحابة سوغوا
اجتهاده معهم وانتقلوا اليه كما يحكى فدل على اعتباره وقيل لا

يعني لا عبرة لقلتهم وكثرتهم لان الامة والمؤمنين صادقة لم يبلغوا حد التواتر وكانت الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن طريان الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فمختلف فيه بين اهل الاصول فقائل يقول ان قوله حجة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدقت الامة وحده عليه بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد واضافة الى احد امة تناوله نصوص الاجماع وعصم انكر ذلك مصيرا منهم الى ان الاجماع يشعر بالاجتماع واقل ما يقتضيه الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما يتم لو كان الاجماع من الاجماع بمعنى الضم اما لو كان بمعنى العزم فلا يتوجه ذلك شرح

لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو

لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم

اي الكامل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر

المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح من الشافعي

لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو في ساعة لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع

البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع ولمشترطيه اولا ان الاجماع باستقرار

الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل

او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا

بقاؤه لان مدار كلمة الحجية وصفة الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا انقرر مضى وقت التامل وعن

الثاني نمنع الدافع ليس دافعا فكيف اذا يكون رافعا وعن الثالث انه

قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا الاحق اي لا يشترط للاجماع اللاحق

عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول

اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم

الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق

لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد

والمخالف [illegible] ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا

لعينه ودليله باق وثانيا انه في تصحيح الاجماع تضليل بعض الصحابة

والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك

الا من الاحياء المعاصرين وعن الثاني انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالجاف

التحقيق كخلافه هي وعن الثاني انه اذا اريد التضليل بالنظر الى الدليل

ففيه لا نسلم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث

الاجماع الرافع واذا اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد

يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على

قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون الاجماع

اللاحق على قول ثالث فلا يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق

وبعضهم خص الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع

على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد

فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة فيشتركان

في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى

عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين فيشتركان في عدم الخروج بالاشهر

قبل الوضع لان الفقه بينهما مانع للاقل فالقول بالاكثر ثالث ينفي

المتفق عليه ومنها علة الربا في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم

او الادخار مع الجنس فيشتركان في ان الاربعة لا تجري في الجنس فالقول ان العلة

الربا بدون الجنس ينفي المتفق عليه وغيره لا ومنها خروج النجس

من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء فيشتركان في

وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه

ولوجوب تطهيرهما لا والثاني المتعدد فالفعل اما الوجوب في الكل

والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الستة وعيوبها الخمسة عند الشافعي

وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض

بعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكذلك الكلام في التعبد

الاول خلاف الاجماع

مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما
وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج
من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود
النا قضة او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم
في بعض اخر لصاحب مذهب اخر وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب
آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه وجوازهما
عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض
اي بعض المتاخرين من الشافعية قيده اي الثالث باستلزامه ابطال
ما اجمعوا عليه اي قال ان الثالث ان استلزم رفع قول مجمع عليه
ثم والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصغيرة مع
الاولياء فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مستلزم اجماعا اما لان
الواجب ابعد الاجلين ولما لان وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر
مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد ولما
خالفوه مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل
منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفق عليه ورد هذا
التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين
لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم من الادلة المانعين للثالث
انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزم
مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا او لا بان الاتفاق ثابت اما على
التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الجد ان

كلما اوجبا الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفي القول بنفيهم لا عالم
بتم ضولة والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه
في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة
وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما
اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا او لا بان اختلافهم دليل
صحة الاجتهاد لا منع فيه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا
ثم هم اجمعوا ولئن سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك
وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع
الزوج دون الزوجة وعكسنا بعض اخر ولم ينكر والا لنقل عادة
فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق وفي التفصيل بان
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا عند معتبر التفصيل
في التمييز بين الاستلزام وعدمه على كون التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهورا في المناظرة كما يقال الوجوب في الخضراوات ان كان ثابتا في الحلي
البتة والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان
الغرض ان الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو
محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة في احدى
المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون
الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا
اشترك المسئلتان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك
القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بالارث معهم مقاسمة

فارث الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي ببطلة القول بجوازه اما اذا
اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول
بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او واحد الامور او في واحد
حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع فيه بالمنافاة او بشرعي
لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء
فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر
عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فاما وحده
الظني بحسب العوارض كالاية الاولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي
منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم
كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له
اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل
سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن
سند لاستغني عن الاجماع فلم يبق لها وللحجية فائدة قلنا
هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع
ذلك لا تم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية
دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده
فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون
قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد
انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه

لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت في سند
ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس بمستقل
بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى
المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع
اتفاقيا كاملا فهو كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده
اذا لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يروَ فيه خلاف فهو
كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف
فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض اللاحق فهو
كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا الركن الرابع في القياس
وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا
للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا
وصلة القياس لغة الباء وتعدى اصطلاحا بعلى لتضمنه معنى الابتناء وشرعا
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اختار الابانة لان
القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهر دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى
واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلئلا
يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته
لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجوديين
الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدوان فيتقص به كما في المحدد وعدميين
منه الخ فقتل فيه بشبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي
العقل وعليه كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في انه تولى عليه

وعدمتهما كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز عن ادلة المعقولات المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل ظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو مبنى القياس او يبنوا من خوض بعضنا للدرقيا نعبروه والتبليغ المضاف اليها هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لاثبات حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور فكل قياس يشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة وكصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فقط في العقليات لا الشرعيات لقرينة على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز فقط وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال المعظم ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والكشف عن المنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ فظاهر في العقليات او في المنصوص العلة يمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وقيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء

لا يقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يتمسك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان تكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان تكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكلف فليس من الاجمال من يكرم النسب والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رض ولم ينكر فكان اجماعا وطعن عليهم ضال ومتعصب في اختصاصهم ذلك بلا دليل ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه عقلا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية لما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ودليلهم في نفيه الكتاب

والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى

نبانا فاكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على

ان الكتاب بكاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او

اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لعموله تعالى قل لا اجد

الاية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيانه لا بلفظه فقط قطعا

بل بمعناه جليا او خفيا فيشتمل القياس كالدلالة والكتاب

المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية

ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه

لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي

المقيس معنى فيؤول به تنتظم شهادة القرآن باعتبار نظمه ومعناه

معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب

العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض الاية واما السنة فكقوله عم

لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر اولاد السبايا فقاسوا

ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياسهم ما لم يكن مشروعا

فهو كالقياس في نصب الشرائع والذي يتصل به رد المنصوص كقياس

ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك

واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل

مانع عن سلوكه قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح والخطاء

مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم

ونحو ذلك بل يوجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول

فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز

التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة

قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حقه تعالى بالامرية

ومع ذلك اجاز العمل بالرأي اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا

فكذا في الاحكام وله اي للقياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان

هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم

الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكما يلغو كالبيع المضاف

الى الحر وكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا

بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عم من

شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين

من رجالكم الاية فانه لما اوجب على الحج مراعاة العدد لزم منه نفي قبول

الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون

القياس مبطلا للنص ولا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن

القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة

والعقوبة وخصوصيته كالكفارات او يستثنى عن سننه كاكل الناسي صوما

فالقياس فوات القربة بما يضادها في معظم ركنها كما قال الشيخ الفطر مما دخل

الا انه خرج عنه بقوله عم تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع

ابتداء ولا نظير له في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر لمعنى

المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة والجنابة لزمهم وان يكون المعدى

حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يحصل المطلوب اثبات حكم شرعي

للشارع في علته ولا يتصور الا بعد ثبوت باقي الادلة الثلثة اي الكتاب

والسنة والاجماع او الخفي منه اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجيء ان
المستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا الاستحسان كما سيأتي وتحقيق الفرق بينهما
في موضعه ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل اى ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا
في الفرع بالا يتغير في الفرع حكم الاصل بنجاسة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك
والالحاق اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لانه لا يتعلق
بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما
ذكر معدى الى الفرع هو اى ذلك الفرع نظيره اى الاصل والا لم يشاركه في
حكمه ولا نص فيه اى في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان
وافقه القياس ولغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا
يبطل لو لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من
المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع
والقياس اقول الكلام هيهنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع
ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس
اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع
شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا ولكن امكان تعليل الاصل بحكم ... فان
القياس تطويلا بلا طائل ثم كما ذكر في هذا الشرط [illegible] تفريع على
[illegible] فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
ووجهه ان بعض اصحاب الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب
الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دائر مع الشدة المطربة
وجودا وعدما في عصير العنب وفي ذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية

حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب
قليله وكثيره كالقمار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا
بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان
اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس
الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى
المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في
نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اى الجلي منه فانه المتبادر
من الاطلاق وهذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان
العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في
الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة
الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة
المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد
لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو
المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة
الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان
ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فانه
نوقض الحال بمعلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه
مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال
على الحكم المعدى وعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص فقد وجد نص دال على العدم

وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير الكتاب
حكم النص حيث قال وليما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عم
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله
لم يخصص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير نعم ير السؤال انكم غيرتم قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالقليل
بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل
غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا
التعليل مغير للنص فجوزتم الكيل مع وجود النص في العرى وتعين
الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد
التسوية الشرعية لقوله عم الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا
اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من
شأنه ان يقتل بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث
والسمك لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقير في الواجب
في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة نعم ير السؤال
جهته انكم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على الهدية بعلة دفع حاجة
الفقير فهذا التعليل مغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة
ونعم ير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص
الوارد في ضمان ارزاق العباد فان ايجاب الزكوة في اموال الاغنياء

وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص
حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم
وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع
بعين الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله بالصرف اليهم
مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم ان
الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل واحد ذكره انما هو
لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاداء من
جنس النصاب اسهل ويرد اليه اوصل وكونها معيارا لقدر الواجب
اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد
ان يدفعه فقال وانما صح اي التعليل بها لبيان صلاحية حق ثبت
لا ثبات مثلوب ونعم يرادة التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل
الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب
الشاة لان المراد به صلاحية حق ثبت بيعها كانت باطلة في الامم
السالفة وليكن هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى
الشاة او يكون دافعة الى حاجة ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة
ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي
للحاجة ادفع فالحاصل انه هيهنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة
والثاني جواز الاستبدال والثالث صالحية الشاة للصرف الى الفقير
والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير لنص بل النص يدل على عموم

صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو
بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير معارض للتعليل في
حكم اخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف فكذلك النص
الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى
التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة و
جواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية
القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الحكم السالفة بخلاف ايجاب
الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على
الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز
بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره بنية الزكوة لا يجوز
والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من
ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء اقتضاء
حوائجهم وهو كالدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق
ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا
توخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يحصل بهما انجاز المواعيد على سبيل
اليقينية واما اركانه فاربعة ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته وكذا

للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته
لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله
كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة
فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح
الصحيح وان اطنبوا فيه تطويلا بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص
كتابا كان او سنة او الاجماع او كان مستحسنا بالقياس الخفي كما سبق لا القياس
الجلي لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما اي امارة وعلامة على حكم
النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال الله تعالى
معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا
العلل الشرعية موثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن بيان بطلان الفرع
والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة بالعلل لانه
الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال احق الذي
يتبادر الى الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك
العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية الفاعلية
ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج اليها فيلزم ان يكون
علية البارئ تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله
بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما ومصالح
فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما حوجنا من التوسط نقول النصوص
معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت

لكن الفرق بينهما ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وبحسب الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا يبطل الفرق بين العلة والعلامة توضيح

مؤثرة بالسنة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان اثار
العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء وهو معنى ايجابها بايجابه
فتعلقها بالعقيب اثر انها امارات على الحكم في الفرع عند كثير مشايخنا لان
حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم
الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون
مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة والاول يعتبر فرقا بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع
حتى اى من الاوصاف التي اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا
على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
فان كل كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة
ويجعل الفرع نظيرا له اى النص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اى حكم النص بذلك
المعنى بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى في الفرع ويكون اى
الجامع هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا
لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما كالاصل كالثمنية للزكوة
في الذهب والفضة فانهما خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى تجب الزكوة في الحلي ولو ربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل في الربوا
فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطعم في
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عم للمستحاضة
سالت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه
دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار
وصف عارض وانما يكون اسم جنس اذا تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه

لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من
احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عم قاس اجزاء الحج عن الاب على
اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي وعبارة
عن وصف في الذمة وغير ذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا
كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سياتي والاصل في النصوص قيل
عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما في العلة منصوصة اما لان
التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد الا في المنصوص عليه فكل
وصف يناقض وبالبعض محتمل ولا ينوع مع الاحتمال فكان الاصل الوقف
واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علة فيكون مجازا
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول انه دليل يرجح
البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف
الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص وقيل
الاصل التعليل بكل وصف يكون اى يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة
قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يكون بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا
لمانع كما لغير نص او اجماع او معارضة اوصاف لكن يجب ان التعليل بكل
وصف يفضي الى التناقض كما مر وبين تعينه الاحتمال من جملة الموانع
الاتفاق الذي يفضي الى تصويب المجتهد وهو خلاف المذهب كما في ان شاء
الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف كما قيل بل لا بد من تمييز
الوصف من غيره وبيانه [illegible] التعليل بالجواز [illegible] هذا اشبه بمذهب
الشافعي رحمه الله وانه لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز وكان يشتغل بمثل

النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب الى ان
المميز الوصف عما سواه هو الاخالة اى الايقاع فى القلب خيال العلية
وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى
المناسبة وهو المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به
وما آل الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهو اما الوصف الفارق
او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوته عليه وبعضهم
ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى بل يجب بعده شهادة الاصول
يعنى يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى
ابطال نفسه بما ثبت من نص او اجماع او ابداء تخلف الحكم عن الوصف فى
صورة وعن المعارضة اعنى ابداء وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك
الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة فى زكوة
الخيل فلا تجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث واعلى ما يكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المختل بمنزلة
الشاهد والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المزكى ومنتهى
العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او
متعسر وعندنا ان الاصل فى النصوص التعليل الا لمانع ولكون الكل
الا بمميز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى
بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل التمييز اى قبل ملاحظة دليل التمييز
من بيان كونه اى النص معللا فى الجملة اى لا يكون من النصوص
التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نعول عليه او ندل

عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل
ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما
ان بجرح الاصحاب ليس بعليهم بل يجب اقامة الدليل فى هذا النوع على
الخصوص من انه معلول مثلا اذا اتفق المجتهدون فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب
والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فتعين العلة والحكم بانها
الوزن والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
فنقول ان هذا النص تضمن التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة
للتعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب
منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لا يشترط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين
جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة
فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام
بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب
التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير
لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين راس مال السلم
بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار

مزية التقدم على النسخة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا
ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله
تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي رحمه الله
وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة تجوز
ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما
التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع
قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية
حتى يقال التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان
التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي
فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في
القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد
عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد
وهم وانما عند عدم رجحان ذلك وعند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع
في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا
التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز
تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل كقول الشافعي
في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه
اذا اراد عتقه اذا ملكه لا يعتقه لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم فانه
ان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ او يثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر

للمسبب بما يتوقف عليه سواه ويحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو
ان احدث تحصينا ثم ما كان ظاهرا فيها بعد تبادر كما في مقام التعليل
نحو ان النفس لامارة بالسوء وانهما من الطوافين فان اللام مضمر فيها
اي لو من المعدة وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها
ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال
الامام عبد القاهر انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء وتقع موقعها
وكفاء التعليل في لفظ الراوي لعدم تسوية دخل الوصف نحو فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم او الخارج نحو فاقطعوا ايديهما
وتعبيرا بان الفاء لم يوضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا موخر
خارجا فتجوز ملاحظة للامرين دخول الفاء في كل منهما ثم فيه
العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها عن تبادر كالفاء في لفظ الراوي
نحو سها فسجد فزاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي
الظهور لبعده والايماء ان لم يدل بوضعه فاما قد نعترت
بالحكم فالو لم يكن هو ونظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على
التعليل دفعا للاستبعاد مثال الماء لحديث الاعرابي فان غرضه
من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه
لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال اذا واقعت فكفر
وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة
لكنها صالحة مقدرة فيكون مع احتمال عدم قصد الجواب كما يعلل

العبد طلع الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث
الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر
نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلقا
بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله
القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين حكمين
في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية
وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يتعرض غير القاتل
يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن
فان الطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل واذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع
ولا يخفى ان كلاما ذكر لو ورد في طرق العلية وان لم يفد القطع
بها وان فهم العلة كما يستلزم صحة القياس كما في اية السرقة
والزنا ولا تكون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء
جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلة
للحكم بان يصح اضافته اليها ولا تكون نائية عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا اليه
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه

كتابة قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فيعقل
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ولا عدما اي علة معارضة مع
الوصف الفارق الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما
اذا ادى بعض البدل فينقض اداء بعض البدل لعوض والعوض مانع من جواز
التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول
الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا كذا النكاح الثاني النص فان دل بوضعه
صريح وانواعه مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون
كذا ثم ما هو ظاهر فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل
يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق
نائبا عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها الرابع الملايمة اي ملايمة
العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف
رضي الله تعالى عنهم اجمعين لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون
موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف
والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال
الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول
عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة
لان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان
اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة في حق الرخص وهذه المناسبة

المشروطة تجوز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز
العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها
القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حيث يقال وانما
اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير والموجب للعمل هو الاثر يعني لو ثبت
بنص او اجماع اعتبار عليته نوعيهما اي نوع الوصف الجامع او جنسه القريب في
نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى
الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان بشهادته وجب
بعد ظهور عدالته فكذا يجب فرعية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بمعنى الثاني
والمراد بالنوع الماهية اورده بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم
ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقا
وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقا واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد
بهما الوصف المعلل والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس
ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان
بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج
والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما بسبب
عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من
الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المجنون وفوقه الجنس الذي هو العجز
الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز المائل

لا بنشاء عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا
في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا
فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتباريات فالنوع في النوع اي فمثال تأثير نوع الوصف
في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس كما يقال في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة لجامع الصغر فعلم
ظهور تأثير هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو
الولاية على النفس بالاجماع والمثال القليل فلا يتأتى فيه التركيب والجنس في
الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان العجز بواسطة عدم العقل
الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى نية وهو
جنس لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن
لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج
الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول
شيء في الجوف في عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شيء يدخل
البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد
الصوم وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام
للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين
في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في
جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعي
او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه
انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما

اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في
الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع
في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع فالباقي النوع في النوع و
الجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائي فستة
لان اعتبار النوع في النوع اذا تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع
في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع اذا
تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس اذا تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة
في المطولات قيل ومن نوعي العلة بالكلية دوران وهو الوجود عند الوجود
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود
عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض
عليهما قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والحال
انه لا حكم له اي للنص وذلك ليدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم
ويتعين اضافته الى معنى الوصف فانا وجدنا وجوب الوضوء
دائرا مع الحدث وجودا وعدما في السنة مع وجود احال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى
الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم
فظ واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
فموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر

النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا
غير ثابت واما حال وجود الحدث فلان مفهوم ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء
ان كان بناء على العدم الاصلي لكن يجعل هذا الحكم حكم النص مجازا
حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب
وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف
الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل
قلنا ان ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاسناد
الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فلا بد من التمييز بين العلل
والشروط وانما ذلك بمعان تعقل وان دراجه مطلقا اي سواء
كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم لا يفيد العلية
لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا والوجه بلا يفيد طرد العلية والقيام اي
قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في اثبات الحجج
القياس الذي ينبني عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اي القياس فا
التعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية لا تعليل عندنا فان حكم
التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي
حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كان التعدية حكما
للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث
تصرف موجب للملك او وضعه ابتداء كاثبات الشوم في الانعام

لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى
الى اثبات الشرع بالرأى ولا الاثبات الشرط لحكم شرعى بحيث لا يثبت
ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح او وصف لحكم كونهم رجالا احرارا
هذا ابطال للحكم الشرعى و فسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر
ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصف كصفة الوتر لانه
نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية
حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق
بين اصحابنا واختلف فى تعدية السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ
آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا و يجعل
النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب
كثير من علماء المذهبين الى امتناعه و بعضهم الى جوازه و هو اختيار
فخر الاسلام فظهر بهذا التعدد بوجه صحة كلامه واحد اعترض صاحب
التنقيح بعدم دراية مرامه فصل ان سبق الافهام اى افهام المجتهد
اذا افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا
يختص باسمه اى اسم القياس و الا اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى
قياسا خفيا فالاستحسان فقد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول
على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين
وقد يسمى به اى بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية
فى الفروع شائعة وهو اى الاعم دليل يقابل القياس الجلى وهو اى كل

الدليل اما الاثر كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسيا
او الاجماع كما فى الاستصناع او الضرورة كما فى طهارة الحياض و
الابار او القياس الخفى وله اى للقياس الخفى قسمان الاول ما قوى
تاثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظر اليه بادى النظر
يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد و للقياس الجلى
ايضا قسمان الاول ما ضعف تاثيره والثانى ما ظهر فساده و خفى
صحته والاول الاول اى القسم الاول من الاستحسان اولى من
الاول الثانى اى القسم الاول من القياس وثانى الثانى اى القسم الثانى
من القياس اولى من ثانى الاول اى القسم الثانى من الاستحسان
لان المعتبر الاظهر فالاول هو ان يقع القسم الاول من
الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم
الثانى من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما ينبئ عن
التعظيم كما ان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلوة ان يتادى
بالركوع كما يتادى بالسجود للمناسبة الظاهرة بينهما فهذا قياس
جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة و صحة
خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة و انما المقصود
هو التواضع و مخالفة المتكبرين المطيعين على قصد العبادة و
هذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا انا امرنا بسجود

مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن
السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة من انه
لم يستحسنا بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة قياس خفي
يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو القول بالجنوة وعدم تأدية
المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة
للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فحاصل من القياس والاستحسان ينقسم
عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه
فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور
الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ما اذا قوي اثره اي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما
في الصورة الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان
اثر القياس اقوى فظ واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح
لظهوره او في الضعف فلانه يسقطان او يعمل بالقياس لظهوره
وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر والباطن
والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس وهو
فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه وينقسم

التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح
الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من
القياس وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده
ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن والعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو
فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران
من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فان تعارض
بينهما اي بين اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر
فاسد الباطن والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى
لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافه اي اختلاف النوع وهذا في
صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من
الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان
يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان
قياسا او استحسانا وكذا اذا تأمل فيه صحته اقوى من العكس
لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والمستحسن بالقياس الخفي يعدى كما غيره
اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من
اطلاق المستحسن والثلثة الاخيرة فانه يعدى لا الباقية للعدول

بعيدا عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا اشتبا في الوجوه المعتبرة
مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط
قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب
تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه
ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يتعدى الى الوارثين
والى المؤجر والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الورثة ولا الى حال هلاك السلعة
وهو في التعدية لانا قد سبقنا ان من شرطها ان لا يكون الحكم
ثابتا بالقياس بلا تعرفة باحد الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل
الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة
التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر
التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين
في قضية واحدة وهو اي الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما ادعاه
البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور
وقد ترك العمل به في الاستحسان لانه وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة
الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف الحكم عنها بطريق التخصيص
بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر السباع الوحشي
هي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير

فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اي دفع القياس بدفع علته فبوجوه لان
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها بثبات وجود العلة مع تخلف الحكم
كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه
في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل
المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة
فيه وجوابه اي ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض با
النقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يقطع ولا تأثير فربما يورد
على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك
وليس كذلك فالمناقضة انما هي بحسب التأثير في نفس الامر وتمام
الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وبعض الخصم اذا سلم التأثير لا يورد
اعتراضا اصلا واذا لم يسلم يورد اي ما شاء منه فلا وجه لتخصيص
المؤثرة بالنقض دون النقض وتمييزا او ردت وجوه الاعتراض
ولترد اي يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة
للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر فلم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه
ليس لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه
اي بالوصف وهو منع وجود معنى اي المعنى الذي لاجله صار هذا
اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث

كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في
المسح وهو تطهير حكمي غير معقول وهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد
التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء
والى الثالث بقوله وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث
يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول
لا نم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب كان التيمم
خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض وهو ان يقول الغرض من هذا
التعليل الحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وهو حاصل
التسوية كما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان حكم الاصل
قد ثبت بامر آخر فكذا في الفرع والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك
نقضا نحو الخارج النجس فنوقض بالاستحاضة فنقول غاية الغرض التسوية بين
السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا كذا
هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان المناقض يدعى
[illegible] وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم اي رد
النقض بها اي بجميع الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد
فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة
اما لاعتبار عدم المانع فيها اي في العلة لان عدم المانع جزء من العلة
او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة

بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وبعض المتاخرين
واما التخصيص للعلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة با
لعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه
ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اي على القول
بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع
المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة خمسة لانه يمنع الحكم ابتداء
او دواما او تماما وكذا العلة ابتداء او تماما ولا عبرة فيهما بالدوام بل التمام
كاف كخروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع
من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان
ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا
اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه
كما اذا جرح واستمر حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان
اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير
صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم
معلومية التأثير فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المعلومية واما بقاء
الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع لتحقق عدم المقاومة
الا انه ما دام صحيحا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان
يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه
الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا

قال من علة للضمن والمفضى للاصابة وهى للجراحة وهى كسيلان الدم
وحولنحو فى الروح ثم عدمهما قد يكون لزيادة وصفها كان البيع
المطلق علة للملك فاذا ركبوا الخيار فقد عدمت اولنقصانه كالى زرع
الجسوم عموم الحرج للانتقاض وهذا معدوم فى المحذوبه ادا
الممانعة وهى منع مقدمة بعينها اما منع السند او بدونه ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل
وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل انقسمت هذه اقساما اوصاف
العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك فمنع
المؤثرة اما ان يمنع الممانعة فى نفس الحجة لانه اى ما ذكرتم من
الوصف علة او صالح للعلية واختلف فى قبول هذا فى نفس الحجة فقيل
القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثباته ما لم يكن
واجيب بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلا بد
يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال
ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال
او لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكرتم وان كان صالحا للعلية
بل تكون العلة غيره واما ان يمنع الممانعة فى وجودها اى العلة فى الاصل
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرتم لكن لا نم وجودها فى الاصل
او يمنع فى وجودها فى الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرتم لا نم
وجودها فى الفرع واما ان يمنع الممانعة فى شروط التعليل بان
يقال لا نم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرتم لما ادعيتم فى اوصافه

العلة كما ثبتنا مؤثرة وفى الطردية عطف على فى المؤثرة اما فى الوصف
بان يقول لا نم ان الوصف الذى تدعيه علة موجود فى الاصل او الفرع
او فى الحكم بان يقول لا نم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور
فى الاصل و ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع او فى صلاحه
اى الوصف لكن ... بعد تسليم وجود الوصف لا نم انه صالح للعلية
او فى ... الوصف بان يقال لا نم ان العلة فى الاصل هذا
الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها كتعليل
الشافعى ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما تقتضى الاسلام الا
لتمام ... الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض
... له اى لفساد الوضع بعد بيان المناسبة فان ...
كما عرفت ... اضافة الحكم اليه ولا يكون نا ... الرابع فساد الاعتبار
وهو منع حقيقة المدعى كالقياس متعلق بالحقية للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد
اى يجاب عنه بالطعن فى السند اى سند النقصان كان خبر واحد ويرد ابعه
... الظهور اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه ماق ... او بالمعارضة
باخر اى بنص اخر مثله ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق وهو
بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد ذلك الوصف فى الفرع
حاصله منع علية الوصف ادعاء ان العلة هى الوصف مع شىء اخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر ويرد او لا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد فى موقع الانكار فاذا ادعى علية شىء اخر وقع موقع
المدعى خلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا
بل يكون مدعيا ابتداء ... لى يختص به عدم وقوع الخلط

فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لا يضر
اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف
المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه تساوى وجد
الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف
لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية
الا اذا اثبت المعلل باتفاق الفرع فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه
يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون
بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع
عدم المانع وكل ما اوردناه ينبغى ان يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع
فى المناظرة ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة
المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق عند الجدلى ويرد توجيهه
فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من نسخه كقول الشافعى فى
عتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فانا قلنا بينهما
فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فتوجيه هذا الكلام فينبغى ان يورده
طريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان
البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف
فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكنه لان العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهى اقامة الدليل
على نقيض مدعى الخصم وتجرى المعارضة فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
الحكم المطلوب وتجرى ايضا فى علته اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى
شىء مما ادعاه دليله وتسمى الاولى معارضة فى الحكم والثانى

المعارضة فى الحكم بدليل المعلل وتحرير بزيادة اى بزيادة شىء على دليله
بطريق التقرير لا التفسير لا التبديل والتغيير لئلا يكون قلبا او عكسا كما فى
وهى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على
النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة
انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث
الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة
لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال
انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فانا ولى ان يقال لا عبرة بالاحتمال اذا لم
يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل
بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين
فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ماخوذ من قلب الشىء
ظهرا لبطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا
له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الراس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض
فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اى حكم
اخص يستلزمه اى النقيض فعكس ماخوذ من عكس الشىء رده
الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشىء الى اخره واخره الى اوله كما
قال الشافعى رحمه صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت

فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك
اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانهما يجبا بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه
وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم
وجوبهما بالشروع والاول اى القلب اقوى من العكس لوجوه الاول
ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو
اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل
هو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم
مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان
الاستواء في الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعنى
صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل آخر عطف
على قوله فاما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة نقيض الحكم
الذى ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او تثبت نقيض الحكم
لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها
لغير هما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب
بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال

فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية
الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد فلزم نفى حكم المعلل من جهة انه
الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العمومة
وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان اثبت
نقيض الحكم بل اثبت ما اى حكما يستلزمه اى النقيض مثلا امرأة نعي اليها
زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر والاول كان صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض قد اثبت
حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا
فاسد فالسبيل الترجيح كما سبق بان الاول صاحب فراش صحيح فهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة
توجب حقيقة النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته وفي الوجه الاول وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه اقوى
من الوجهين اللذين بعده لكون الدلالة صريحا على ما هو المقصود من المعارضة
وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم
تسمى معارضة في الفرع فان كان ثمة ما يجعل العلة اى علة المعلل حكما
والحكم علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلب
ايضا للجمع اتفاقا بمعنى انه تنحصر هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا
لانها اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة لكن
بشرط يحمل بكر حرمة انه يرجم ثيبة كما علمه فانه جلد له غاية

حد البكر و الرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب
في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش
فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر مائة وجب في الثيب اكثر من
ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد مائة الا الرجم
فنقول المسلم بها انما جلد البكر مائة لانه لا يرجم بينهم فقد جعل المعلل
جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز
عنه اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين بطريق
تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال لان احدهما اي ثبوت احدهما
على ثبوت الاخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه
اذ لا امتناع في جعل المعلول علما على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما
يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فان الحج
انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال ب
من لزوم النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية
ما هو القربة اولى والا اي وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول
علة في الصحة ليس فيهما معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة
على نفي علية اي علية ما اثبت المعلل عليته قبلت المعارضة وان قامت
على علية شيء اخر فان قصر ذلك الشيء الاخر او تعدى الى مجمع عليه
لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق من ان التعليل لا يكون الا بالمتعدية وكذا
كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب

مثاله ما قلنا في حرمة بيع الجص متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا كالحنطة فيعارضنا المالكي بان العلة في الاصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات فقد تعدى الى الفرع وهو الجص وهذا المعنى متعد الى الفرع

والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن و تقبل عند الشافعي
رحمه لان معنى المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابقى علية وصف احتمل
ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم
بالاستقلال وكذا اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان
تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل
بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى
الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا
فيهما مختلف فيه فقيل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على العلية احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع تنازع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا خلاف ما اذا
تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض
ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم
ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم
ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في الفواكه فان قيل الكلام فيما
اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره والاتفاق بثبوت علية وصف
المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الاخر بناء على ان العلية واحد منهما فلا يصح الحكم بعلية احدهما
ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية
احد الوصفين تاثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال
العلتين الشايع المعول موجب العلة وهو التزام السائل ما الزمه

المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى اخره اما بصريح عبارته اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافات بل في ايجاب القصاص او بحملها اى يحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول يسن عندنا ايضا لكون الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو مع اوفق في الاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل ابطاله الى اخره كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة ولا تأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لانها غاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية

غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولكن لم لا يجوز كونها غاية للغسل لم يرد الا منعها وان كانت لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لانه ما ثبت قربة فيشترط النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته من الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع تعين الانتقال اى انتقال القايس في كلامه من الكلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط اذا كان الحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فحصل الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال بعلة الاثبات عن علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا القسم انما يحسن في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والثاني الانتقال من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد

الوضع والمناقضة لو لم يكن دفعها ببيان الملائمة والتأثير وأما الثالث
فبقوله أو من علة الى أخرى لإثبات حكم آخر غير حكم القياس لكنه ليس بأجنبي
عنه بل يحتاج إليه الحكم الأول وهو حكم القياس كقولنا إن الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالإقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار
والإجارة فإن قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق
كفوات الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص وإثباته بعلة أخرى كما قلنا
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق الى آخر ما يتعلق به وكما
من حكم الى حكم آخر بالعلة الأولى كذلك أي يحتاج إليه الحكم الأول كما إذا أثبت
عدم نقصان الرق في المسئلة الأولى بالعلة الأولى لكنا نقول احتمال الفسخ
دليل على أن الرق لم ينقص وهذان القسمان إنما يتحققان في القول
بالموجب لأنه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم
لم يتم مرام المجيب فينتقل الى إثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة إن
أمكنه وإلا فبعلة أخرى والكل صحيح اتفاقا إلا الرابع فإنه مختلف فيه جوزه
بعضهم لأن الغرض إثبات حكم فلا يبالي بأي دليل كان ومنعه آخرون
لأنه لما لم يثبت الحكم بالعلة الأولى يعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء
على هذا الاختلاف قصة الخليل عليه السلام قال مجوزو هذا القسم أن قصة
ابراهيم عم حيث قال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق الآية من
هذا القبيل وقيل لا قال مانعوه إنها ليست منه لأن الكلام فيما إذا بان
بطلان دليل المعلل فانتقل الى دليل آخر وأما إذا صح دليله فكأنه [illegible]
فاسدا إلا أنه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض العوام فلا نسلم
جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فإن معارضة اللعين

كانت باطلة لأن إطلاق المسجون وترك القتل ليس بإحياء إلا أن الخليل
انتقل الى دليل أوضح وحجة أبهر كي يكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل
انتقاله خاليا عن تأكيد الأول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كأنه
قال المراد بالإحياء إعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح
للعالم فإن كنت تقدر على إحياء الموتى فأعد روح العالم إليه بأن تأتي
بالشمس من جانب المغرب ثم نبه عقيب مباحث الأدلة الصحيحة
بالأدلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في إثبات الأحكام ليبين فسادها
فيظهر انحصار الصحيحة في الأربعة وهذه غير التمسكات الفاسدة لأنها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم
المخالفة ونحوه فقد يتمسك في إثبات الأحكام الشرعية بحجج فاسدة منها
الاستصحاب أي استصحاب الحال وهو جعل الأمر الثابت في الماضي باقيا
في الحال لعدم العلم بالمغير فيقيم جعله مصاحبا الى الحال أو بالعكس وهو حجة
عند الشافعي رح في إثبات كل حكم نفيا كان أو إثباتا ما ثبت بدليل ثم وقع
ثم شك أي وقع الشك في بقائه أي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة
أي قال البعض إن فيه إن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن معارض
يحيله فإنه يلزم ظن بقائه ضروري ولهذا [illegible] العقلاء
كانوا ليشاهدوهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما
يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون وبعضهم استبعد
دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أشار الى الأول
بقوله ببقاء الشرائع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل
الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء

شرع عيسى عم الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى
يوم الدين والى النافي بقوله وبالاجماع على اعتباره اي الاستصحاب في كثير من
الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والنكاح وحجية فيما اذا ثبت
ذلك ووقع الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اي
دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا
يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
وبطلان دعواه فان قيل لو قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود
والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم
مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ولهذا
يكون الشيء موجب الحدوث شيء دون استمراره وقد تعرض بانه ان
اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فهم قد ادعوا الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة
نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل انه يفيد
الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع اوكد الجواب ان البقاء كون غير الوجود
الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبتغا غير السبب الاول فلو علم او ظن
وجود سبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل بقاء الشرائع
بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتوفر جميع

على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل
الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ يدل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب عن
الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع بالاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب
ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور
المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشرع
فبقاء هذه الاقسام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى
ظهور المناقض لا لكون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل صحيح كما
نطقت به الاية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الثاني عند العلم
بعدم المغير بالاجتهاد وتصح لابلاء العذر لا للحجة على الغير الا عند الشافعي
وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب
المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دار الحرب
بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر الرابع
لاثبات حكم مبتدأ وهو خطاء محض لان معناه البقاء على ما
تغير تغيرا حقيقة ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم
المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه

يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظاهر ومنها
التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل
على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل
كما سيأتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم
بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين باب في المعارضة والترجيح لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح و
ذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح
تتميما بالمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض
بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي كل منهما
عدم مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي
فان تساويا اي الدليلان قوة اشارة الى وجه تخصيص التعارض بالترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك فالحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين
بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما اي الحكم بهما لانه لا
شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من
الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فوقوعه في
الكتاب والسنة يحمل التعارض الصوري على
نسخ الاخير اي كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع
حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان

ورودهما بنية عدم تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد
بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا
التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا المتقدم والمتأخر حملنا عليه
والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي يرفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فيها ونعمت
وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة متأخرة
عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة لتأخرها
ولا مجال لتعيين اذا كانت في جانب آيتان او سنتان بان يتساقط الآيتان
بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيهما لا يتصور
لاتحاد النوع ولان الآية في جهة لا يكون بمنزلة التابع للاقوى فيترجح بها
المماثل مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له
امام فقراءة الامام قراءة له وصير منها اي من السنة اذا وقع التعارض
بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس او لا ان قدم قول
الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا
اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس ففي مخالف القياس اي
يقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس
مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا
كما قال الامام شمس الائمة فالى القياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما
بالتحري كما سيأتي في القياسين اي لكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها
الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منه الى احدهما على الخلاف السابق

مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على
سائر الصلوات والا اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكرنا تقرر
الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليل كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع
القياس اما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه انه
عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وكانه عليه
السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي
الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام
حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه
السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه وما يتولد منه
الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل
ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ترجح الحرمة بما يكاد
يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حمار
السؤر وانه لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال
شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في طهارته ونجاسته
لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارة الماء واخر بنجاسته
فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه
لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور

والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون
الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم
بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة
سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه
لا يضم اليه التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض
بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فيقول ابن عمر ان سؤر الحمار
نجس وقول ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر واما امتناع القياس فاذ
لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف وبالكلب للضرورة في سؤره
ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه في اصح الروايتين وقد روي عن محمد انه
طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرق الطاهر في ظاهر
الرواية لان الضرورة فيه اكثر فعمل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا
لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته لانه لا يجب بعد استعماله
غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التعذر بين واحد وهو ان
يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاظر بالشك ولم يحكم
ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وهذا ليس
النجاسة مرة بالكلية بخلاف فلذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه

وهو اي التعارض بالكلية في الكتب في السنة اما بين ايتين او قراءتين
في اية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم
فالاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب وسنتين

قوليتين او فعليتين او مختلفتين او اية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص
عن التعارض اي دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي ياتي

بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخذ اما من قبل الحكم والحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين البرهنيين او بان يحمل على تغايره اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما فى اليمين فى البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقة فتنصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال كما فى قراءتى التخفيف والتشديد فى قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض فى العشرة وحال انقطاعه فى اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل لم تكن لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فاما قبلها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم

الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض او باختلاف زمان الورود اى ورود الدليلين صريحا او على تقدير باختلاف زمان الورود صريحا فالآخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى والاخرى فى الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية وقد سبق فى بحث العام او دلالة كالحاظر يرجح على المبيح تعارضا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير والمراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لان الاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المفيد للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يرجح على النافى لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافى لو جعل مؤخرا عن المثبت المفيد للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان انهما اى النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد ذكر بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان نعرفه بالدليل تساويا ولو احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر فيهما قلت ان لم يعرف النفى بالدليل والا اى ولو عرف به فمثل المثبت اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر واذا احتمل النفى الوجهين اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى

ينظر فيه اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث
ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف
بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها
وهو حلال فترجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا
يعدله فى الضبط والاتقان وفى انه اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة
مما يعرف بالدليل فان تبين كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة
وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى وأما فى معارضة القياس
القياس عطف على قوله فى الكتاب فلا نسخ اى علم تاخر احدهما اذ لا مدخل
للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم ولا تساقط اى لم يعلم الناسخ ولم يوجد
المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى نصين انما يقع
التعارض للجهل بالنسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما فى القياس
فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا لوجوب العمل ولكن
بالشرط الاتى بل لو اوجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفة العمل
بايهما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فاذا
تعارضا لا يتيقن بحجية فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع عليه واما الترجيح فهو
فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا اى بما لا ينفصل
المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها وعنه قول
عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه
فضلا قليلا يكون تابعا عند المقابلة لا جل تحقيق الوزن
للزوم الرجحان وفى الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين
وصفا تمييز من اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه
اى وجوه الترجيح الكائنة فى الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه
الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك فالترجيح
باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر
ونحو ذلك وبالسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر
ومشهور واحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع
فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الاحاد
وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على ما يحتمل السماع
كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الاخر
قال رسول الله وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره للرواية على
ما ثبت وبالحكم كترجيح الحظر على الاباحة وبالامر الخارج كترجيح
ما يوافقه القياس على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة
فى المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح فى القياس بالاصل
اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لانه يقال الظنى لا يعارض القطعى
لان الترجيح انما هو بعد التعارض وقد يكون القياس بقطعية حكم
اصله قطعيا واما بحسب قوة ظهور دلالته الظنية فيتضمن ما ذكر فى
ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلى
وبالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس
واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته
فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب

فالاقرب وأما النحو ما مر في النقض بحسب الحكم من نحو عدم الحظر والوجوب
على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي وأما الثبوتية قبل
القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوتيه ابتداء لاحتمال
نفيه وأما القطع بوجود العلة فيه وأما القوة ظني وجودها وبحسب العلة
اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها وأما بقوة مسلكها كالنص الظا
حسب مراتبها السابقة والاجماع على غيرها من المسالك وأما بالاتفاق
على صحة علية فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من
الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة
والجوهري والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية
من القاصرة اي جوهره فالمؤثر على الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر
الخارج ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور
من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة
القوم بانهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح
الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان
اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير او العبرة لقوة
التأثير لا للوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فما
تفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط الظهور جانب الصدق وقد ثبت
قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل التأثير بان
يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره لا دليل

المتعددة من النص والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى
تعيين النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كا
لقضاء لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج
بمطلق النية وبنية النفل عنده وتأدى الزكوة عند هبة جميع المال
من الفقير او تصدقه والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها
جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره
كسائر الممسوحات اولى من قول الش فانه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف
والتيمم والجبائر والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل
قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح
بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد
قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر وموافقة رواية الاعلم بوجه هنا
قريب من القسم الثاني بل الاولى ان تسمى الائمة الثلثة راجعة الى
الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالنظر في قوة
الاثر نفس الوصف وفي الاخير الاصل والرابع العكس اي عدم
الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره
اولى من قولهم انه ركن لعكسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من نحو ركن
فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة وليست
بركن واعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك
يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح

٣٥١

من وجه فشرع في بيانه فقال ان تعارض سبباه اي سببا الترجيح
فالذاتي اي الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه اولى من الحالي
اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار
الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح
اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكم قال شمس الائمة
اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني
بقوله وقيام الحال اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر
الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي العارضي لزم ابطال الاصل
بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم
يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة ف
ترجيحنا بالاكثر اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرتم
انما يصح في ذات الشيء وحاله اي في مطلق الذات والحال اذ فيها
حال الشيء على ذات شيء اخر كما في الاب وذات الابن قلت
فلنشير في تفسير الذاتي والحالي الكلام فيما اذا ترجح احد
القياسين بما يرجح الوصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر
بما يرجح الوصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه
كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء
والثاني بجعل الشارع والا فكمال العبادة حال الامساك
فكذلك الكثرة تذنيب لما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة فقد سماه تذنيبا تكميلا للمقصود كما ختم

مباحث الترجيحات المقبولة بمباحث المردودة وسماه تذنيلا ولكنه
لا يخفى على الفطن فقال وقد يرجح اي يقع ترجيح احد المتعارضين
على الاخر من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل
الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان العبارة
لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة
بكثرتها اي كثرة الاشباه كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول
قلنا الاشباه علل او اوصاف يصلح ان يجعل عللا وكثرتها اي كثرة
العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار بخلاف كثرة
الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة
اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من
قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد
من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد
منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من
الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص
لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن
العم وهذا باطل عندنا اذ لكل شبه يصلح قياسا والترجيح بالقياس
ابتداء لا يجوز ومنها اي من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة
مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة

مثلا والكثير هو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول
الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان
المق من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاصة
اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه
راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا
كما سبق فى مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اى جعل العام
راجحا على الخاص واقول فيه بحث لان رجحان النص با
عتبار الدلالة فان المق بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما
كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على
العام بخلاف العلة فان المق بها ليس الدلالة بل افادة حكم
فى الفرع والاعم افيد ولان التعدى غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم
الذى هو عبارة عن زيادة التعدى واقول فيه بحث
ايضا لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية
المتعدية بلا مرية ومنها اى من الوجوه الفاسدة قلة
الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات
جزئين لقربه من الضبط وبعده عن الغلط والخلاف
وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعنى ان الترجيح
بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحها المتعدد فيما نقول
باعتبار التاثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من
اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك ومنها اى من

الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط
اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من
ترك الاكثر وهو فاسد لان الترجيح لغة وعرفا انما يدل على الرجحان
وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال
كل من الادلة بافادة المق يجعل الغير فى حقه كان لم يكن
لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة
فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد
بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض
المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة
فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا با
المجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل
فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع ف
كثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة
الى الحجة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر
من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل
مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا
المجموع من حيث المجموع وقد ابطل الترجيح بكثرة الادلة فلا ترجيح اى
لا يقع الترجيح بحديث الرواية بكثرة الرواة ما لم يشتهر اى ما لم يبلغ
حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية لم تحصل ولا ترجح نص باخر
وكذا القياس اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة
ليكون من كثرة الادلة فلو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول

لاكثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس الا عند تعدد العلة لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم فيه وركن في المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبالواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه

الركن الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اي ما به الافهام والتفهيم لا دخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فشمل الحكم كل ما كان بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وقد يقع فيما يقال لا يبعد ان يخرج منه حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج بالاضافة الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله فلم يكن نفي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء بالحكم التكليفي وهو ل صفة له باعتبار كونه سببا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك

فزيد او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعل الذي هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه وحده بالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا والمراد باعتبار المقاصد الدنيوية او الاخروية ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما يجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والحاوي لذلك الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح

وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره
وذلك لان المقصد الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ
كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى
المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصد الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة
والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل
باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجة يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد
لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وجعل منها مقابلا لهما فظهر
بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة
مقابلة الصحيح للفاسد فتامل والثاني وهو ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول العزيمة وهي ما شرع
ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا على تركه
عند الشارع بالنص عليه او على دليله مع المنع من الترك بقطعي من
الادلة ففرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة فواجب وان كان
اتيانه راجحا على تركه بلا منع من الترك فسنة ان كان ذلك الفعل
طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم

في الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا
ومندوبا ايضا وقد عكس عطفا على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه
اي ان كان تركه راجحا على اتيانه فمع المنع من الاتيان فحرام وبلا منع منه
فمكروه وان استوى اي طرفا الاتيان والترك في نظر الشارع بان
يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت
جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة
من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا او لو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة
الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك
من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة
بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا
اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح
لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك
من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف
بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالعزيمة قلنا اتصافهما بها من ضرورة كونهما من
اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها
الى تلك الاقسام فانها مبنية على اعتبار احدهما وجود الاقدام على

وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب
العقاب وكذا كونها لجهة التي هي مناط التقسيم وحصل الاقسام معتبرا
في التقسيم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع
اذا انقسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب
تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال هاهنا فان جهة المشروعية
التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها
ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية
على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من معاني
الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل
بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر
مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار
ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض
على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا
عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء
وكمقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر
منكره بل يفسق اي يحكم بكونه ضالا لا فاسقا ان استخف باخبار
الآحاد لا ان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان ما ولا فانه لا يضل
ولا يضلل لان التأويل في مثله من سيرة السلف ثم ان حصل
المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء
كلمة الله تعالى واذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من
المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن

اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ
بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان
بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه
وهو حصول المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط
بفعل البعض قلنا لا نم اللزوم كيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل
باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط
في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته كما لو احد
منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكليفها
الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض
عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وحكم فرض مخير ولا يعين
من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها
مبهما وتحقيقه ان الواجب من تلك الامور من حيث مفهومه الذي
لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه وتعيين
وجوب تحصيله في ضمن معين ما واحد كان نفسه واحدا جنسيا او
التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب على المكلف ايقاعه
معينا لكنه يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها اولا
لا يلزم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي في العملية اي فوت الجواز
بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن متأولا وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ الواجب
على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اثباته
اجماعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة

وان كون واجبة ونحو ذلك وتاركه كل من الفرض والواجب
يستحق العقاب للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة
الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي ونحوه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حقه تعالى فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة
الهدى اي مكمل الدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة
العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب
ولذا لو تركها قوم عوتبوا ولو اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي
قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاذان يكره تارة واخرى اساء والثاني
سنة الزوائد وتاركها لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان
الصلوة وسيرة عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وهي
التي قال محمد رحمه الله تعالى في كتاب الاذان وغيره لا بأس في مطلقها
اي مطلق السنة بان يقال انه من السنة كذا مطلقا عندنا اي شامل
سنة النبي عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده
مختصة بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وقد تطلق السنة على
الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل
قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة
والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء تاركه اورد
عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة
فانه كل منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول

بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى
لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي وهو دون
سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين
وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع
فيه قصدا حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان النذر قد صار لله
تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا فوجب
المؤدى ثم ابقاء الشروع وصيانته عن البطلان سبيل من ابتدائه
وجوده واذا وجب [illegible] الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب سهل الامرين وهو
ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا
اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه
لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمام الامر
فيه قصدا والحرام يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب
على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه كالخمر
والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره اي غير ذلك
الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النهي يتعلق في الاول لعينه فيخرج
المحل عن قبول الفعل شرعا لعدم محله كصب الماء وبيع الحر من
قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني بلا في الحرام

الفصد والحلق تابل الكالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط
في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيهي وهو
الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق
بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاقب با
لثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام
من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه
وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت
المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ
من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة
ويشفع الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته اللهم
لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اي المكروه
التحريمي حرام عند محمد رحمه اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب
على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني فيغاير الواجب كما يغاير الفرض
والقسم الثاني الرخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر
وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة لكن
احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز اي
يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا احدهما اتم في المجازية اي ابعد من
حقيقة الرخصة من الاخر ووجه الضبط ان الرخصة ان رخصة
مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم
تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن

لم يشبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محله بل كان نسخا فاتم
في المجازية والا فغيره اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء
واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح
بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كاجراء
المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره
في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق
المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
وكما في تناوله مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما
الرخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في
الكفر كالقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال
الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحقا نفسه يفوت
صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما
الاجر فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حق تعالى وهذا
مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء والنكاية والاضرار عليهم
او اعزاز المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكر
الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من
غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا بل الا انه القى
نفسه في التهلكة من غير اعزاز الدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف
تفريع جميع الفسقة ظاهرا فان اسلام من يرعوا الا انه يكاد في قلوبهم
وان لم يظهر فروي واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب العزيمة ومحرم

للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي
الطرفين ليتأتى حكمه الا ان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف افترقا
تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي
الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف العلة وجوب
الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا وشرعا فتعين
الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب
للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم
لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر وكذا لو ادى كان
فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
حكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت
لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب
مختص بالعزيمة ويتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان تضعف العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات
كان آثما لتفويت نفسه مباشرة بلا حصول المقصود وهو حقا مستحقا بخلاف
المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتلا نفسه لان الفعل صدر
من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة
فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد
سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا
في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه
مع قيام المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث الذي

هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر
فما وضع عنا اي رفع ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذي
يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك فهو مثلا الثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت
في شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعلق القصاص في العمد والخطأ
وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت
في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب
علينا توسعة وتخفيفا تناولت الرخصة فسميت بها لكن لما كان
السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة
من الثالث فما سقط عنا مع كونه مشروعا لنا في موضع آخر المراد
السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط
كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد من
الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه
عليه الصلوة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم
مشروع في سائر البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
مشروعا اصلا وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمتهما لما سقطت
في حقهما بخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت
بالاباحة حتى لو امتنع حتى مات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة
لخفي في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي

قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما
اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت
ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لان
قول عموم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب
ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت
في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة
الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من
بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته
اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت
الحل لجواز ان يكون مستباحا في وجه اخر وهو ان حرمة الكفر
لصيانة عقله ودينه والكبيسة لصيانة بدنه عن سراية الخبث
والصيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة
اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية
الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى يفسد لما روي ان
عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة
ونحن امنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا
وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو

القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي ونحو ذلك
ممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى
في محل يقبله لا يرتد بالرد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان وفي محل
لا يقبله اذ لم يرتد من العبد ممن الله تعالى اولى ولان التخيير انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعيين
القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق
لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض
اذ مشقة السفر معارضة لخفة الشركة مع المسلمين وفي رفقه
الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال
الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب
الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء ومسح الخف فان غسل
الرجل المتخف عزيمة يسقط في مدة المسح رخصة لان استتار
القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط
وان المسح مشرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان
الواجب غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لكان شرطه
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح
رافعا للحدث السارى الى القدم ولكن اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا
من سراية الحدث الى القدم وحكمه ان حكم هذا القسم من الرخصة
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة

فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذا
بالعزيمة يثاب وأي ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضعي
عطف على قوله اولى المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء
عرفه فقال فان الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة
له اي لذلك الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء
الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي فركن
والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه اي في الآخر فعلة والا
اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان وصل المتعلق اليه اي الى الآخر في
الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف عليه اي على
المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه
وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن
فما يتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من
قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو اي الركن
قسمان الاول اصلي ان لم يبق حكم الشيء الذي يتقوم بالركن باقيا
عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زائد ان
بقي حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشخص
بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا
ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل
في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني با
الزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني

ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا
انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج
فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية
كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط
حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب
الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما
جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان
واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا
عندهم واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قبل ان يكون مريضا
لانا نقول انه متغير بنفسه من اصل النوع حتى سمي بها العلة الشرعية
لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث
لو لم يكن لم يتغير الحكم مما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه
وجوده كالشرط ثابتة خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن لا بلا واسطة كالسبب
وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوصفية شرعا والمستنبطة اجتهادا
وهي اي العلة الشرعية مقارنة للعلول بالزمان كالعقلية من العلل
وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت
الحكم ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ومنا من فرق
وجوز التراخي اي تراخي الحكم من العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بينها
الشرعية والعقلية فقالوا العقلية يجب ان يقارنها العقلية دون

الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها ولما كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز
تقديمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد زمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز
بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معا لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول
قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة
كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما
كما يلاحظ حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منتقض بالعلل العقلية اذا كانت
اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له
لا وجود العلة حتى يبقى كيف وهي حروف واصوات ولئن سلم ان مورد الفسخ
العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها
وهي اي العلة سبعة لانها ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لا توجد
العلة اصلا وان وجد واحدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد
الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين
الثلث فقسم اخر فحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما وهي
العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير العلة اسما ويضاف
ان يضاف الحكم اليها ويؤثر اي العلة فيه اي الحكم هذا تفسير العلة معنى ولا
يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه
علة اسما ومعنى وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص
واما علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لتراخي المعلول اعني الترتب
ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا كالتوسط

وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول
اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة تحقيقا
او تقديرا فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة
فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى
علة في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه
السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد
اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف
فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما
للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا حكما قبل
البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعند وجودها
يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة
لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل
هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف
في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما
ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار
داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة
لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف
فيحنث قلنا انه مؤثر الان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم
الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت

فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر
المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية و
المحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يكمل الموجب
له وينعقد علة فانه لولا الموت لما كان علة ولكن لترادف الآلام المفضي الى الموت
صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية
فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء
والنفوذ في المرمي والسراية وكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة
لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة رحمه الله
فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن
المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من
هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص
فللشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدي وكذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا
عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعنى وانما لم ... وهو ان
يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية وهو المسمى
علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت نحو انت طالق غدا
فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية
ومقتصر ولذا لم يجوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في
وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر
وللآخرين لم يجوز محمد ايضا الايجاب المعلق بايجاب ابدا وشبهه
بالسبب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة

فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة
يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان
لا يكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت
فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك
المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة
وان صحت في الحال لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك
المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود
المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة
عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وشبيهة بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب
قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف
اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما للتراخي
حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو
الوجوب الى حصول وصف النماء ولذا اقتصر الوجوب على حصول الوصف
فانه مؤثر كاصله ويحصل به اليسر لشبه العلة والنصاب سبب
ولكان النماء علة حقيقة كان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك
ولذا لم يجز الاداء قبل الحول فلما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود
اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه
السبب والرابع وهو ان يكون التراخي مرتبا وهو المسمى علة
العلة كشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لانه المضاف
عنه

الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كالحكم المقتضى الى المقتضي ولا
شك ان مطلق الشرى والملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب
او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن ولكنه
علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية ولما
علة معنى وحكما لا اسما كآخر جزئيها اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع
علة للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك اي بمعنى لتأثير كل منهما في العتق
اما القرابة فانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها وكذا صان الله تعالى
هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فبالاعلى اولى
واما الملك فلانه محل العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه
منه لا اسما لان صورة العتق لا كان من احدهما ونفيه من الاخر كان الموضوع
للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق
الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشتري معتق
حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لا بعده اذ لا تراخي للحكم عنه واما تأخر
القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او
اشترياه فالمدعي معتق ويغرم نصيب الاخر بخلاف آخر الشاهدين
فان العلة بالقضاء وهو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب ولما
علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام السبب المدعو كالسفر
المطلق والمرض المشق لرخصتهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث
ونحو اعني الوطء لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح
لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة
الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان

كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى
لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطء وخروج المني والحدث
والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان
احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها وتقتصر على المجلس
لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين
وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما
اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول
احد امور ثلاثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما في
النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او دفع حرج كتعسر الوقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط
كما في العبادات ونحو اعني الوطء في الحرمات واما علة اسما فقط كالمعلق
بالشرط على ما يأتي في مباحث الشرط اي وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر
في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى
وحكما واما علة معنى فقط وتسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفي
تركب منهما العلة كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا و[illegible]
من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا في التأثير
لكونه معقودا للمؤثر لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب
عليه اذ المرجح هو الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المرتبع كالقدر
والجنس فعلى هذا كان كل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت بهما ربوا
النسيئة لان شبهة الفضل الذي في النقد من المزية فلا يجوز اسلم حنطة

فى تسعير وهذا بخلاف بيع الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة

العلية بل يثبت حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف المتفق

قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد

ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد

الجزئين طريق يفضى الى الحكم ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر

وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب

المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا

تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام

المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم

ان له تاثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام

اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة

واما علة حكما فقط كالشرط فى حكم العلة كما سيجئ امثلته فان الحكم

يترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو فى اللغة الطريق

نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب

السموات والكل مشترك فى الايصال فاصطلح الفقهاء اشار الى

الاول بقوله ما يكون طريقا الى الحكم فقط اى بلا وضع له وتاثير فيه

وهذا يتناول ما ليس يتعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو

بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك المتعة

فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة واحترز

بما ذكر عن تاثير فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة

فانه علة واشار الى الثانى بقوله وقد يطلق اى السبب على كل ما دل السمع على

كونه معرفا للحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل

وغيرها مما يسند كمن اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها

او بعضها علة كالعقوبات وهو اى السبب اربعة لانه ان افضى اما فى الحال

او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه

وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيقى

والاول ان يثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او يثبت بعده بلا

تراخ فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع للتخلل

موضوع له فسبب شبهة العلة فتلك الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقى

وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب ووجود اليه اى وجوب الحكم او وجوده

وضعا متعلق بلا انضياف وبلا تعقل التاثير فى الحكم كما يعقل فى

سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله

بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او

وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه

مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل

التاثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير او شبهته

اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول

فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة كما سيجئ

حقيقة واما الثانى فلانضيافه اليه ايضا لكنه امتاز عن الاول بفصول معنى العلة

وههنا فان فى بيع الانعام بشرط الخيار وجوب العلة ظاهر لكن الحكم يتاخر بخلاف قطع

الحبل فيتلف الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتبة كما فى

الكبير مثلا بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر وشرع الجناح ونحوه

ولذلك اشترط فيه التصحيح وجه الاول ولما الشبهة ففي الجارح كان شبهة
العلة الآلية تقتضي شبهة التأثير بالامرية وسيأتي تحقيق جميع ذلك
ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف الفعل اليه
بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة
او القتل او قطع الطريق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن حربي او على
طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة لم توضع
الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليه
واما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حق الشرع
اياه فدلالته مباشرة لا تسبيب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن الدلالة
الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد
والاصل كما اخذه فان ارسله او رماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على
صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد فالسؤال الحرم
به تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف
القياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا فقتل به
اي الدافع فقتل به نفسه لان جرحه نفسه صادر باختياره غير مضاف
اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه
تعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن من قال للصبي اصعد الشجرة
وانفض ثمرها لتأكل انت ولنأكل نحن ففعل فعطب لان صعوده
باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا
ينقطع الحكم عن علته بالسبب لان الاصل الاضافة الى العلة دون
السبب بخلاف ما اذا كانت الدابة حية وجرحا انسانا حيث يسقط نصفا

الضمان لانه لا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال الاكل فيضمن عاقلته
لانه صار آلة له بمنزلة الآلة فقتله يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب في حكم العلة وهو
ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير
ان يكون ذلك السبب موضوعا للحكم تلك العلة فان كان علة لاسباب وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه لا اضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف
مضاف كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد
فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكون السوق والقود لم يوضعا
للتلف فيضاف ما تلف بها في بدل المحل لانه حكم التسبب في جزاء المباشرة
كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها
كشق الزق وفيه ما يوقع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك
الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته
والشهادة بالعقود فالاضافة اليهما صارت في حكم العلة ولعدم وضعها
له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة
وحرمان الارث واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه
ثبوتا عنده على صحة التراخي بكونه ايجادا لشرط العلة او يثبت الحكم
حال كونه غير موضوع للتحليل لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي تحقيقه
في مثاله وحكمه يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لا ينقض
فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف
الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب
للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي

والسبب مشبه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن لما اشبه العلة من
حيث ان الحكم يضاف اليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به وعند لم يكن موجباً للكفارة
وغيرها من الاجزية لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان
ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً الى الحفر وجوداً
عنده بطريق التعدي حتى لو عثر على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو
الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير موضوع
له حال لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد حال تزوج رجل
صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان
الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يشبه
افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت
لزوم المهر لم يوضع له لما عرف ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا
قالوا ولقد ضاهاه ما ذكر تحت اقسام الشروط التي في حكم العلة وقد يجاب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطاً وسبباً باعتبار رفع المانع ولا
كما في كونه سبباً وعلة بالاعتبارين او شرطاً وعلامة او سبباً وعلة
وشرطاً بالاعتبارات ثم الفرق بين هذا القسم وما قبله غير واضح
فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر
سبب اخر اختياري مباح هو المشي بقوة في الزق لكن ارضاع الكبيرة
كيشتق مادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل كلاهما ارضاع
الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم
عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا في موضوعها

اذ ليس الارضاع موضوعاً لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لا
لزام المهر لما عرف ان البضع حال الخروج غير متقوم واما الشهادة فهو
موضوع لحكم القاضي بالعقود وان لم يوضع ذلك الحكم للعقود لاحتمال
ان لا يباشره الولي باختياره ومما يقال ان الشهادة لم توضع للعقود
انما هي بهذا الاعتبار ومنها سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي
اليه لا في الحال بل في المآل وخص باسم المجاز وان كان السبب التابع
كما في الاقسام السابقة مجازاً ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى
من التجوز بالزيادة المتصلة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا
مجازياً للجزاء وفي نحو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة
لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود
الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسباباً مفضية بالفعل فان
وضعها لانه لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون
يكون اليمين سبباً مفضياً بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث
وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون علة فكان بحكم اسم سببية
الشيء بما يؤول اليه على انه قد يقال المانع سبب الكفارة امر يرفع الحظر
والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس فظاهر فهذا السبب نفس
اليمين لكن يشترط فوت البر على هذا يحمل عبارة المانع ولما كان هذا
السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وغيره
شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضموناً بلزوم الكفارة في الاول

والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات
ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه
كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته فيكون له شبهة
الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها وهو حال
قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب لما أن وجوب البر
لحوق لزوم الكفارة والجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه
آخر وإنما كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان له عرضية
الثبوت فكذا السببية فيكون السبب ثابتا قبل سببه وشبهة
الشيء معتبرة بحقيقته فلا تستغني عن المحل كحقيقته إذ كل حكم عائد إلى المحل
فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل وكذا لا يثبت شبهة
النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لأن معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فإذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز
الثلاث يبطل التعليق أي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا النوع
من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لأنه فرض للتعليق
مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله أي زفر ولا يبطل
تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق
المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع
ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو قوله أولى ولا يشترط الملك عند ابتداء التعليق
بغيره لكنه الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل
ما كان الغرض من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك إلى ذلك لتيقن
عند وقت الجزاء بالتزوج مثلا فيقع هذا لأنه شرط عند بقائه فلا يبطل التعليق

بزوال الملك اتفاقا بأن يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال الحل بأن
يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما أن شبهة الحقيقة تستدعي المحل كان من
قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم
اقتضاء التعليق المحل عدم اقتضاء الأول إياه وقياس الحل على الملك في أن
لا يشترط عند البقاء فاسد أما الأول فلأن شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح
ممتنعة لأن ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علة
صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل
بخلاف المعلق بغيره وأما الثاني فلأن ملك الطلاق مستفاد من ملك
النكاح وكل النوعين من مستملكات النكاح الحل لا الملك إذ استند على صحة ملك
الطلاق وبقاؤه أيضا فالمنافي لهما زوال الحل لا الملك وقال الشافعي هذا القسم
من السبب سبب بمعنى العلة لأنه الموجب في المآل إلا أنه تأخر الحكم إليه كالبيع
المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بأن قال إن تزوجتك
فأنت طالق أو قال إن ملكتك فأنت حر فإنه باطل عنده لعدم الملك عند
وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
إذا وجد السبب كالزكاة يجوز أداؤها قبل الحول إذا وجد النصاب قلنا
أولا إن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لأن مجموع الشرط و
الجزاء كلام واحد دال على ربط الشيء بالشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على انتفائه عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء
من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه
بأن الإضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن اليمين
يمين في حقيقة البر وفيه إعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا

لى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته فلا يمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه اعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط والمحل التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى

اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب افرد هذا البحث بعده وصنف بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول لتجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا فالاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا وجلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لان الكلام فى ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه الموجب بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بواسطة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات ثم بعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص وليس لنا الحكم الى غير ذلك فى كل ذلك انما نعرفه بسببا لها هل يترتب عليه الحكم على ما مر فى مباحث الامر فللايمان اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على

وجود الصانع به يعلم ذلك وانما نسب التى اى وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب وعنى بسبب الايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته وغير ذلك مما هو لازم لى وهو مؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص فيصح الايمان من الصبى المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو محل الخلاف بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن لا لحجر عنه وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبى به اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعفها اى الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانها صدقة لا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب لان كمال الغنى يكون بالنماء وينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وبقيته للاداء والنماء على هذا التقدير شرط الوجوب للاداء تحقيقا للغنى واليسر لان النماء امر باطن فاقيم السبب الظاهر مقامه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه

فصار الحول شرطا وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد المال الذي
هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول لتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر
الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه وقيل الشهر
اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة
الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء
او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن للانتزاعية ههنا
داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية
الدية من القاتل الى العاقلة وقد ثبت لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي
والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على
الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب فهذه صدقة فا
الظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب لانه التحق
بالبهيمة فيما لك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض
المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وحكمه
نقول في الصبي والكافر والفطر بشرط لان وصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون اي تتحملون هذه المؤنة عنه وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار
الرأس لان المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه
يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت
فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط
والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة شرفها الله
بدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا

بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط
الجواز اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز
بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض
النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء وللخراج بالنماء التقديري فهو التمكن
من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من
حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فكان الاول اي العشر
مؤنة فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة
يعني ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى
حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
فان المقاتلة يحمون حماها ظاهر الاسلام يذبون عن الدار ويحصنون منها
عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء
يعمرونها بالدعاء لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر
لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا
وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف
الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة
وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن
لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال
على البعض المذموم بلسان الشرع والدين راس الخطايا وهذا
امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كما قالوا

أقول فيه بحث أما أولاً فلأن الخراج لا يجب أن يكون بالزراعة وأما ثانياً
فلأن سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار
الأصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذا
حكم بكون سبب العشر الأرض النامية دون الخارج النامي كما في الزكاة
ولتنافي اشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا أي
العشر والخراج في سبب واحد هو الأرض النامية وعند الشافعي يجب
العشر من الأرض الخراجية وكذا لم يجب الخراج من الأرض وخارجها
لأن سبب الخراج عنده الأرض وسبب العشر الخارج من الأرض والسبب
للطهارة إرادة الصلاة لترتبها عليها في قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا أي إذا أردتم القيام إليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث
شرط لوجوب الطهارة لأن الغرض في الطهارة أن يكون المتوضئ بين
يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها إلا على تقدير عدمها وتقيد
بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا
لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام إلى الوقت
جازت الصلاة بها لأن المعتبر في الشرط هو الوجود قصد أو لم يقصد
وليس الحدث سبباً لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما تنسب إليه من سرقة وقتل وأمر تردد بين الحظر والإباحة يعني
أن السبب يكون على وفق الحكم فأسباب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها

من معنى العبادة والعقوبة تكون أمراً دائراً بين الحظر والإباحة
مثل الفطر في رمضان من حيث أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث أنه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل
الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فإن في كلها جهة من الحظر و
الإباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فإنه يلاقي حراماً محضاً والسبب
لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعني أن إرادة الله تعالى بقاء العالم
إلى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
توضيحه أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاء
إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بها بقاء النوع
والإنسان لفرط اعتدال المزاج يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة
بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى ازدواج بين
الذكور والإناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول
كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما فإن قيل
إن من الأحكام ما هو أثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها
الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول

مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق
فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان
تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل
وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما الشرط فهو لغة
العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا
ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته و
حصوله لا وجوبه فح لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف
ثم بثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا
افضاء اليه خرج به السبب وهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ
فيه صحة الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اي افضائه
الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط
الحقيقي او توقف انعقاد علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط
المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى
لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل الطهارة
للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه غيره فانه يجعله اي بكلمة الشرط
ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة اي بكلمة بان
يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها
كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف
تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص
بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة
فانه يجري في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة

تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير
وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط
لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل
طبعي لا اختيار فيها بخلاف فتح القفص فانه صالح لاضافته الى الاختيار
والمشي سبب لحصول الشرط لكنه مباح ولا يصلح لترتب ضمان العدوان
عليه مع انه غير واجب وكما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل
بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان
انكر وكالشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع
بل امور ثبوتية مقتضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط
في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط
في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب وهو ما يتخلل اختيار على
الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار خرج به نحو
سيلان المائع اوله اختيار فيه غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب
القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة
ولهذا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم
السبب لان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدم على العلة
متوسطة بينه وبين الحكم فيكون منعقدا لا محالة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التعلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان
العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق
الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال
للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى

خرج الطرق الراية حيث لا يعتبر لأن كلا منهما ايضا كالسبق كذا قيل
وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في
التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة و
العقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب
اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى
الافضاء فيه بلا تخلل اختيار واما شرط اسما اي صورة للتوقف
عليه في الجملة لا حكما اي معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول
شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما للتوقف الحكم عليه
في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدار بعد وهي في
نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدار بعد او دخلت احديهما
فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حالة
وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل
انها لو دخلت الدار بعد في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين
لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني
لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو
ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفاء بها او يظهر تحقق صفتها
اي العلة معها اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء ما
يعرفه وانما يحتاج الى المعرف بما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة
لتصعد الانتقال في الاركان فيشترط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق

نفس العلة مع الخفاء في وجودها او لتحقق صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا
هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة
الموقوف عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة
فلانه في الحقيقة مشترط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهرا
لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علة للنسب عند ابي حنيفة
حتى اثبتها اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا
اي سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اعتراف من الزوج بالحبل
او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فتشهد القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها في احد
الامور الثلثة لان الولادة تشترط بمعنى العلامة فانها
يظهر ما كان موجودا في الرحم فكانت ثابت النسب منه من حين وجوده
فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة
النساء عليها كما في غير هذه الحالة وقال الامام ابي حنيفة رحمه الولادة
شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كان بمنزلة
العلامة في حق من يعرف الباطن فكان بالنسبة الى المعدوم الى ان
يظهر بالولادة كما لو لم تطلب النساء ان جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم
واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا تثبت الولادة الا بحجة
كاملة كما ان النسب كذلك حتى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو
كان النكاح قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة
محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا واقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل
قيام النسب فكانت الولادة معرفة محضة وحينئذ كان مظهرا لصفة العلة

كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي هي بها علة للرجم وهي كونه
بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح
صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الغليظة
بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه
ليس بعلة فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علية الموقوف على العلم
بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا
كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اي
الاحصان اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم
قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا
فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة فهي لغة الامارة كالميل
والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ولا وجود به
وهي اما محض اي خلص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود
امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان في قوله انت
طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق
واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي و[illegible] لا منافاة
بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات الركن الثاني
من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب
والحرمة وتحقيقها حل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن
والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من
الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا منها

كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه تعالى في تفسير الحسن بمعنى
استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال
العباد واما اذا اردنا شمولها لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال
في تفسير القبح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اي الشارع
عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة
ولا مدرك لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو
آلة لفهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي
الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الاية الكريمة التعذيب
الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي
بطريق الاستئصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي تحققه
المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب
لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لولاه اي لولا كون الحاكم بهما
هو الشرع بل كان هو العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال المتصف بهما
لما تخلفا اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل
غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد
قد يحسن تارة باعتبار ويقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له
لما تخلفا كما في صورة الكذب لانقاذ نبي والصدق لاهلاكه فان الكذب من
حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق
من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما

ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل و
الضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا
وطريقا الى انجاء النبي كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين
سببا الى اهلاك النبي كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب
فاختلاف حالهما ظاهر ولئن سلم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شيء
منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة ولما كان ذلك اعلى المعتزلة حيث
يقولون بالايجاب الكلي وان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة
لا بمعنى انه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء
الاقتضاء وحيث لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضي
المامورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى
بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت
في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى ما فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة
في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان
فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان من كونه
في الاذهان لا ينكره عاقل حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى
يستقبحوا ذبح الحيوان وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسوم
مواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا نزاع
المتنازع فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
بينهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها
ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك نسلم

وهو قول المص بمعنى تعلق المدح في الدنيا والثواب في العقبى

قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه
ولما قيل لهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد
فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وعند المشرع ربما لا يعقل
بدار الاخرة والثواب والعقاب في الاخر بقوله ولانا من كان له غرض من
ويستوي في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اي
انقاذ شخص مشرف على الهلاك وتخليصه وشق على الاهلاك يختار الاول
الصدق ويختار الانقاذ وما هو الا اختيارها لكونهما حسنين اي الصدق
والانقاذ عقلا قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل كون الاول اي اختيار
الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم ولو فرض الاستواء المفروض انما هو
في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق وكيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم
العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا ولا نسلم
بل يكون عند الغرض والتعذر فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وكون
الثاني وهو اختيار الانقاذ لرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وحيث انه
لتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره الى استحسان ذلك الفعل من غيره
في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق
والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما
عنده حسنا على ما هو المتنازع فيه بل لامر اخر واما الالزاميان فقد اشار
الى احدهما بقوله ولانه لولاه اي لو لم يكن العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا
شرعيين لكان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وذلك لان المكلف لو قال لا اجب ان انظر في معجزتك كي تعلم صدقك لا انظر حتى يجب

الدنيا

يعني ان ترحم الانسان لاب ... الجنسية

اي فعل الانقاذ

اي تحقيق ... الثابت ... موافق

علي ان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب
الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فلم يمكن
للرسل الزامه النظر وهو المعني بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين
احدهما جدلي والآخر حلي واشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك
الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل
على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول
لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب
المقدمات وتحقيقها فان النظر مفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان
طريقه الاستدلال لما سبق من انه مقدمة لمعرفة الواجبة مطلقا فان
قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او
اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت
ولا يصغي فيلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله وان الوجوب على
المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب فان صحة الزام النظر
انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد
نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق
وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب
عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع
بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص
المراد بالعلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد التحقق بقوله

لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر
الوسط فهذا قياس صحت مادته في فساد صورته وافق لجذر الاصم
الذي سموه حلا لا يندفع لزوم الافحام على رأي الاشاعرة لان المكلف
لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما علي ولا اعلم
به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لم يمكن الزامه بمجرد
ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا الايراد
لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ممنوع ودلالة للنبي
ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي
لادراكه فانك اذا تأملت ان دعواي وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب
لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا
بالنظر في المعجزة وهو الحاضر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودفع للضرر المظنون
لرجحان طرف الصدق وكلما يدفع الضرر المظنونة بل المشكوك واجب عقلا
بمعنى ان العقل يدركه لا انه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له وجه
عدول اصلا فكيف الافحام واشار الى الاعتراض الثاني من الطرفين الالزاميين
بقوله ولانه لولاه اي لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالا
الاول في افعاله تعالى وهو انه لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فيلزم جواز
كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما
ابطال البعثة والشرائع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد
فلا يقبح شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده بعدها اي بعد السمع ايضا
للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني

في العبد وهو أن لا يقبح التكفير من المتمكن منه ومن العلم بحاله أي
حال الكفر بما يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وإن قبح بعده لعدم
الدور وأجيب عن الأول من قبل الأشاعرة بأنا لا نم لا امتناع
العقلي في الكذب وخلق المعجزة وإن جزمنا بعدمهما فإنهما من
الممكنات وقدرته شاملة بجميعها فلا امتناع عقليا ولو سلم
امتناعهما عقلا فلا نم أنه أي امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز
كونه أي امتناعهما لأمر آخر كاستلزامهما الالتباس النبي بالمتنبي
وكانتفاء لازم الدليل الذي هو المعجز لأن وجه الدلالة لازم لكل
دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب صادقا وانتفاء اللازم
ملزوم انتفاء الملزوم وأجيب عن الثاني من قبلهم أيضا بأن
وجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي قبل الشرع ممنوع
فيما ذكر ثم من الصورة وغيره لا يضر لأنه خارج عن البحث ونحن
معاشر الحنفية نقول حكمي منهما أي من أدلة المعتزلة على تقدير
صحتها وتمام تقريبها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو
مقصودهم وإنما يفيد أن حسن بعض الأفعال وقبحه معلوم بالعقل
قبل الشرع ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية
وهو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط أن الحاكم في الكل أي
فيما أدرك جهة حسنه قبل الشرع أو لم يدرك هو الشرع أي
الشارع لا العقل لوجهين أشار إلى الأول بقوله لأن العقل
آلة لأنه نور في بدن الإنسان مثل الشمس في ملكوت الأرض يضيء به
الطريق الذي مبدؤه من حيث ينتهي إليه أثر الحواس عاجزة بنفسها

لأن الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الإطلاق قال
ابن سينا العقل إنما أعطيت لإقامة العبودية لا للتصرف في أمر الربوبية
والعجب أن رئيس من قصارى أمرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد
بالنقل لا يجعل العقل إلا آلة للإدراك والمعتزلة الذين يعدون
أنفسهم أصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الإطلاق
وما هو إلا ظلم وقريب من الشرك وأشار إلى الثاني بقوله ولأن
العقل عن الهوى فإن العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود
في أول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فإذا حدث
العقل حدث مغلوبا بالأول من شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب
في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه إعمال المغلوب في مقابلة
الغالب فإن قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الأحكام
إلى العلل واللازم باطل أما الملازمة فلأن العلل ثابتة بالعقل
فلو لم يعتبر حكم العقل لم يعتبر العلل فلم يجز نسبة الأحكام إليها
وأما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا العلل الشرعية
ليست كون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى إلا أن إيجابه
غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فأضيف الأحكام إلى
العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وإن كان
العقل مبينا للحسن والقبح وما كان لهما بخلق الله تعالى لكون العلم
بلا كسب ومعه وإن لم يرد الشرع في البعض الذي يتوقف عليه
الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في أول الأمر
والنظر في معجزاته فإن معرفة الله تعالى واجبة بالإجماع يعني

فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ
لوكان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف
اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المط وان
ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف
على صدق الناقل فاذا اوجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا
بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي
هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظ واما توقف المعرفة عليه فانها ليست بضرورية بل نظرية ولا
للنظري الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا
يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللسقية وكذا تصديق النبي
في اول اقواله واجب بالعقل اذ لوكان بالشرع لكان بالنص وهو انما
يوجب عند المكلف لو ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور
او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل
اذ لوكان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده
لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب
النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا
عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح
العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص
يستلزم ثبوت الاعم فهو اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل
متابعة في البعض ثبت ان العقل غير معتبر بكل الاعتبار في موجب
التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه

مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال
الشيخ ابو منصور يكلف به فيجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق
والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا
بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب فالصحيح
ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر
الرواية ولا يكلف بالايمان من لم يبلغه الدعوة سواء كان في
شاهق الجبل او في دار الحرب ونحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا
لا يعذب لانه فان الوجوب اذا سقط عن الصبي يسقط عن هذا الا انه بل
قد يلحق بالصبيان في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به وجوب الاستدلال قبل ادراكه
زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى ووحدانية العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل هو في علم الله تعالى ان يحقق يعذب به والا فلا لانه متفاوت بحسب
تفاوت الاشخاص وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الوالذي
اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين
الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه
ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد من هي
غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر عن ايمان وكفر
تحت زوج مسلم بلغت ابوين مسلمين فاذا لم ترتد لم تبن من
زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا
لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في

الشافعي ونحوه صرح به فخر الاسلام وابو منصور كل الاحداث عطف على
قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير معزول كل العزل لانه وان لم يكن
حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل ويكره
اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا وترتد مراهقة
وصفت الكفر لان النتيجة دليل الادراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم مسائل المرتدات وهذا الذي
ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها
هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بالخالق
لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع لحدوث العالم المرئي
ويعذر في الشرائع اي المشروعة الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل
الشارع هذا قول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى
اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم
الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف [illegible] ولم يذكروا
لها سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر الى انها مستنبطة
من الاية الكريمة لكني لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه
قلت لعل الاصل ولم اجزم بكون المسائل [illegible] وانا مبين وجه استنباطها
منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسألة الاولى
ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء
وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي في هذا الادراك
كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان
غير مقدر بعدد معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع

بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف
على بيان معناها وهو ان الكفرة تاركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا
في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم
على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان
والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن
العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس وادراك الايمان والمعرفة
وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى
ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول لكل عمر يمكن المكلف فيه
من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة
فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص
يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي
العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية
ان العقل لو لم يدرك لما توجه على الكفار التوبيخ بمدة يتمكنون
فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا
الرابعة فان ما مبهم يحتمل بيانا شافيا واما وجه الخامسة فهو ان
اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها
اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة ●
ولان التأسيس اولى من التأكيد [illegible] الفصل الثالث
في بيان المحكوم به وهو الذي يتعلق به خطاب الشارع وهو انواع
اربعة الاول حق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم
من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه

وأما باعتبار التخليق فالكل سواء في الإضافة إلى الله تعالى وبه ما في السموات
وما في الأرض وأما باعتبار التضرر والانتفاع به فهو متعال عن الكل وسيأتي
بيان أنواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات ونحوه من بدل
المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق
وما أشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه أي حق الله وحق العبد
والأول غالب كحد القذف فإنه مشتمل على الحقين بالإجماع فإنه
شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على أن فيه حق العبد وشرعه
حدا زاجرا دليل على أن فيه حق الله تعالى إلا أن هذا راجح عندنا حتى
لا يجري فيه الإرث ولا يسقط بالعفو إلا في رواية عن أبي يوسف
رحمه ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة
واحدة أو في كلمات متفرقة لا يقام عليه إلا واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والإرث ولا يجري فيه التداخل
والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص
فإن فيه حق الله تعالى لأنه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة في
يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد وأجزية الأفعال تجب
حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لأن وجوبه بطريق المماثلة وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم أن حق العبد فيه راجح وإليه
أشار قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي
ويجري فيه الإرث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالإجماع ولم يذكر
قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي ولم يثبت

الشارع وحقوقه تعالى أنواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الأول
عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها
على الإيمان واحتياجها إليه ضرورة أن من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور
منه التقرب إليه وفيها أي في الإيمان وفروعه أصول وفروع وزوائد
يعني أن في جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد يعني أن كل واحد من
الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده
لابتنائها عليه وكونها في نفسها ما له أصل وملحق به وزوائد فالإيمان أصله
التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وفي
سائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على
ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة وكذا قال
النبي عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوي وأنما الاختصاص في المؤمن به
فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوي
داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم
كما صرح به ابن سينا وكذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع أنهم
على أن بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون أبناءهم ويستيقنونه
إلا أنهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به والركن
الإقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وكونه ليس
بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الإقرار عند تعذره
كما في الأخرس أو تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر
الإسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده فأما

شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان
مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا وفق باللغة والعرف لان
في عمل القلب خفاء فنيط به الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وذكر
الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا للصفة اي الكمال
بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الدالة عليه والفروع
اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة
والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة
بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة
بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان وتلحقها الزكوة المتعلقة
باحدى جزئي نعمة الدنيا فان نعمها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي
ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية
النفس ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا
للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبيحة
ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي هو
زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات فهي عبادة
هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كان وسيلة اليه
فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوة
وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية
وما تقدم من فروض الاعيان ثم واكدها السنن والاداب فانها
ليست بواجبة بل شرعت تكميلا للفرائض زيادة فلم تكن مقصودة
والنوع الثاني من حقوق الله تعالى عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر

فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم
واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولكونها
من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية
فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤونة خلافا لمحمد رح
فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤونة فيها
عبادة كالعشر وقد يسقط تخفيفا فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد
كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رح وينقلب خراجا عند ابي
حنيفة رحمه الله تعالى والرابع مؤونة فيها عقوبة كالخراج وقد يسقط تخفيفا ايضا
فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لم يبطل
بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم
والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه
من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والكفارات لم يفوض الى المكلف اقامته
تشريع من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفونه بطريق الجبر وفي
وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد
من العباد وكذلك سميت كفارات لانها ستارات الذنوب فلم تجب
الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء للمباشرة وهي ان يتصل فعله
بغيره وتحدث منه التلف لا التسبيب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة
فعله ولا على الصبي لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف
بالتقصير والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة
لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر

ولأنها تجب على أصحاب الأعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت
جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر إذ المعذور
لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فإن جهة العبادة لم تمنع
الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والأصل عدم الوجوب فلا يثبت
بالشك فيما سوى كفارة الفطر فإن جهة العقوبة فيها راجحة بدليل
أنها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة
الإباحة كالحدود فإن من جامع على ظن أن الفجر لم يطلع أو على ظن أن
الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالإجماع فعلم أنها ملحقة
بالعقوبات المحضة وإن كانت فيها جهة العبادة أيضا والسادس
حق قائم بنفسه أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه
بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله تعالى إعزازا
لدينه وإعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى إلا أنه تعالى جعل أربعة
أخماسه للغانمين امتنانا أي تسبق الخمس حقا له لا حقا لزمنا أداؤه
طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم
إلى الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم وخمس المعدن إلى الواجد عند الحاجة
والسابع عقوبة كاملة أي محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود مثل حد
قطاع الطريق فإنه خالص حق الله تعالى قطعا كان أو قتلا لأن سببه
محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق
ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فإنها
شرعت لصيانة الأنساب والأموال والعقول وإنما كانت كاملة لأنها
وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة فكان الجزاء المرتب عليها

عقوبة كاملة لا لأحد العذر فإنه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب
فيه حق على حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم إنه عقوبة للقاتل لكونه
غرما لحقه بجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة
من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت
ملكه له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة
الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لأن
فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب
محظور ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيه مورثه
وهلك أو شهد على مورثه بالقتل ثم رجع فإن قيل فقد ثبت الحرمان
بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير
لكونه محل الخطاب لأن الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا
منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم إنها أي لحقوق الله تعالى قد يكون
أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق والإقرار ثم صار الإقرار المجرد
خلفا أي قائما مقام الأصل في إجراء أحكام الدنيا لأن المطلع على السرائر هو
الله علام الغيوب ثم صار أداء أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه أي الصغير
ثم صار تبعية الدار أو الغانمين خلفا عنه إذا عدما أي الأبوان مثلا إذا سبي
صبي فلو أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل وإلا فإن أسلم أحد
أبويه فهو تبع له وإلا فإن أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن
لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه
في الإسلام فلو مات يصلى عليه ويدفع في مقابر المسلمين وكذا الطهارة

بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى
غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في
حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء
في جواز تقديمه على الوقت وتادية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل
الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه جعل التراب خلفا عن الماء في حكم
الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان
جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة
رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق
الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه يقول
هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض
عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على
الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة
واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب
اي جواز الانتقال عند اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في الالة يعني ان التراب خلف عن
الماء اذ الله تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا
في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان
يكون تطهيرها بالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة فتعتد
الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوز
التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم

وترتب الاثار الجزئية ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا
يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد
المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما
على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق
الامام فهو محدث فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة
القبلة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله فانهما قالا الخلفية في الفعل يعني ان التيمم
خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وكذا مع محمد لو حنث ماذكره
الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي
بالمتيمم عند زفر واذا وجد المتوضي ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل
لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا يعرف
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثل ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم
الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة
للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم
يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع
من المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب
بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن اشتهر موقوف
على الاهلية في التكليف الموقوفة على العقل بالملكة لا العقل [illegible]

ولا تكليف على الصبي والمجنون

مطلب الركن الرابع في المحكوم عليه

كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها يكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا
او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم
النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات
المنتهية اليها ولكن لها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما
فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهي
باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية
في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان
النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة
او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا
ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه
المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي
لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاء من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل
فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة
الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها
مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا
لاستفادة هذه القوة من العقل الفعال وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف
اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث
يتجاوز المدركات المحسوسة وهو اي العقل بالملكة متفاوتة في افراد
الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة

في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن
اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخير
اميل والكمالات اقبل فهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها و
كثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت
اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان
النفوس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت
تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره
عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول
في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط
التكليف ام لا فقدره من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه
اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وكيف
لحصول المشقة كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب
الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية
بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتتصل الى الخواص
وتمنعها من تعطيلها اثناء الادراك فهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية
باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكروه كان ماخوذا من
كلام المتفلسفة لكنه مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين وهي
اي العقل وحده كاف في الحكم اي لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب
الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل فمن

نشاء في الشاهق وهو أنس الجبل مكلفا بالإيمان حتى لو لم يعتقد
كفر ولو آمن فإنما يعاقب بأنه في الآخرة ومكلف بإتيان فروعه تفصيلا
فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال
التي ليست اضطرارية ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة
فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه
وإلا فإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وإجمالا
فيما لا يدرك قالوا أما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا الحكم
فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل إذ لم يدرك فيه جهة تقتضيه
وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فمختلف فيه لأنه تصرف في ملك الغير
بدون إذنه لأن الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد حيث يحرم بالعرف
لتضرر الشاهد دون الغائب ولبعض حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع وقيل بالإباحة لأنه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته وأجيب
بأن حكم الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه
ممنوع بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل
بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومن جهة الإباحة إذ لا منع فيه
فيباح إلا أنه لا يشترط في الإباحة الإذن فيرجع إلى كونه حكما شرعيا
لا عقليا وكلامنا فيه هذا إذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل
ربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل
عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم بأن هناك حكم الحظر أو الإباحة وقيل هذا
أمثل من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت

لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة إذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل
إلى أحد جهتي الحكم بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند
الأشعري فيعذر أي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر إيمان
الأول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء
الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله أي الثاني لأن إباحة
دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا
هو المتوسط بين قولي الأشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر
كما سبق تحقيقه بالأمر بعون الله فلا حاجة إلى الإعادة ثم الأهلية يعني
بعد ما ثبت أنه لا بد في المحكوم عليه من أهلية للحكم وأنها لا تثبت إلا
بالعقل يجب أن يعلم أن الأهلية نوعان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه وثانيهما أهلية الأداء أي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا أما الأهلية الأولى وهي
أهلية الوجوب نفسه فبالذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الإنسان أهلا لما له وعليه توضيحه أن الذمة في اللغة العهد
كما عرفت فإذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة
حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة تثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة فقد خص الإنسان من
بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية
بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فأما قيل هذا صادق على

العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولاني
قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية
الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لكن الملائكة
العارية عن القوى والكساء الحيوانات العارية عن العقل وبها
اختص لقبول الامانة المعروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب
لكونه اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا ينبغي
لقولهم وجب وثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب
على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان
هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في
العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وله اي للانسان قبل الولادة يعني
ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل
بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة و
التهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب
الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى
الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وله بعدها اي بعد الولادة ذمة مطلقة
صالحة لهما اي للوجوب له والوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة
من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل ما يجب
على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص
الوجوب بما يمكن الاداء عنه اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه وجب عليه

وما لا فلا فيجب عليه اي على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما
اتلفه وكذا بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه
ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤنة او الاعواض
كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤنة ونفقة الزوجة نظير
صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤنة من جهة
انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على
نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة
انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت
صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية
على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم
يوجد التزام كنفقة الاقارب ولتشبهها بالاعواض تصير دينا
بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل
الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في
حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على
النساء لا العقوبة عطف على الغرم اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما
وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوقه
تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن
كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل
المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه

وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة با
لبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا يجب عليه
واذا وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو
المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود
فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو
القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى
لانه ليس باهل للعبادة وفيه حرج فيها ذلك وعند ابي يوسف وابي حنيفة
رحمهما الله تعالى تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر لكونه
بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية
الاداء فقاصرة يبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب
الاداء وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت
بقدرة كذلك اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة مثلث
القدرة بعقل كذلك اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير
المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي
بالعقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول الحال عديم
القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ
الى درجتيه كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي المميز العاقل او احدهما

كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما
في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى
على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا
لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطبه
الشرع الا بعد ان صار حكمه واولها بالعقل وثبوت رحمة الى ان يعتدل عقله
وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت
في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة
وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توجه وصف لكمال اقيم هذا
الحد وتوجه بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقط الاعتبار ثم
اي الاحكام الثابتة بالقاصرة من العقل والقدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل
الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد
بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال في حق الله تعالى سواء
كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اي غير القبيح
كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا لزوم
اداء اما الاول فلانه ثلاث في الايمان وحرز وعد نفعا محضا فلا
يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر من جهة لزوم الاداء
وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر

النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه
فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا
لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولئن سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من
احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له
لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي
بالارث والهبة هو الملك بلا عوض والعتق الذي يترتب عليهما في
هذه الصورة واما الثالث فلان الكفر لم يعف عنه وجعل عفوا من الصبي
الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على
ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيصح ردته اي الصبي في حق احكام الدارين اما في حق احكام الاخرة
فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع
ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبان
عنه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة
البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما
لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس
من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحته
حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل وحق العبد ان كان نفعا محضا

كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم ياذن الولي
وكذا العبد فان آجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا
لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لا يلتزم ضررا فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر
في عدمه بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل
بخلاف العبد حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذلك العمل لان
استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
واذا قاتل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ
وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في
الصحة اعتبار لآدميته وتوسل الى درك المضار والمنافع
اهتداء في التجارة بالتجربة قال الله وابتلوا اليتامى بلا عهدة
ان لم ياذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة
عهدة ترجع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة
ونحوها لان فيه احتمال الضرر لا يتملكه الا ان ياذن الولي فيندفع
قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة وان كان ضررا
عطف على ان كان نفعا اي حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق
والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وكذا اذن وليه لان
الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشره وليه لان التصرف
لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض
الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما
لحاجة الزوجة وهو حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحلف

العيان بالله تعالى الا الاقراض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن
العاجل ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي
واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون
التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى و
بينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب
ايضا وان دائرا بينهما اي النفع والضر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح
ونحو ذلك من حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر
وربما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا ينفع
الضرر بحال وليس كذلك لانه صح برأي اي الولي لان الصبي اهل لحكم ما
دائر بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن و
يملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا اجر عينا له ثم هذا اي الصبي
اذا تصرف برأي الولي فيما تردد بينهما كالبالغ عند ابي ح بطريقين اي احتمال
الضرر في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش من
الاجانب ولا يملكه الولي فصح من الولي في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ و
في اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأي كاصيل من وجه
دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل ودونه صفة لو ليتكامل
العقل فتثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي
بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي فاسقط
في غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان مباشرته عندهما كمباشرة
الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب ثم العوارض
لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما

او يوجب تغييرا في بعض احكامها وتسمى العوارض فهي جمع عارض على انه جعل
اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها
عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج وكثيرا ما يعبر بالعروض الطاريات والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما سماوية اذ لم يكن فيها
للعبد اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة ان كان له فيهما دخل باكتسابها
او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشق تأثيرا فقدمت اما النوع
الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان
جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال
بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفزع ويفزع من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون
لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجة لانه عبارة عن اداء تم الفعل
بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لم يعتبر حكما نظرا للصبي او للمولى عليه
المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد وقد في اداءه تبعا لاحد ابويه
فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له والاشتراط بهذا نظرا للجانب كما يقال انه بمنزلة
امر التبع او يجعل بمنزلة الاصل عما اذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك
بفعل غيره اولى ان يتبعا لابويه وولسنه فاذا اسلمت امرأته عرض الاسلام
على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي
فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان
القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسانا لان للصغير حدا

معلوما بخلاف الجنون فهو الذي يخرجه بالوجه مع ما فيه من الفساد
لقدرة المجنون على الوطء ويرتد المجنون تبعا للابوين اذا بلغ مجنونا
وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب والعياذ بالله وذلك لان
الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين الحاصل
ما دام ابواه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم
بالتبعية وبعروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون العبادات باطلاق
لمنافاته القدرة التي بها تمكن من اداء العبادات على الوجه الذي تعتبره
الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او
غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا
مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان
اصليا فعند ابي يوسف سقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند
محمد رحمه ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر
الكتب على عكس ذلك وحد الامتداد في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة
بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بصلوة بناء على ان الامتداد مبني
عن تعاقب الازمنة وليس له حد معلوم فقدر بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس
الصلوة ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا
ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب مقام الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن قبل الطلوع وافاق

في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث
لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة
بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق
الشهر حتى لو افاق في بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس
بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترط فيه التكرار كما اشترط
في الصلوة لانه من شرط المصير الى التاكيدات لا يربى على الاصل ووظيفة
الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم
يلزمنا زيادة المرات في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض اي السنة
فانه كثيرة لا تماثل الفرض فضلا عن ان تزيد عليها كذا في
التلويح وفيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى
ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر صوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال
لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض فانه
كالصلوة الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة
لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى فكان الجنس كالمتكرر فتكرر
وفيه ونيا كالكثرة به فالحاجة الى تكرر حقيقة الواجب فكان حد اشترا
فالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول
عند محمد رحمه وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وهو الاصح لان
الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي
يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب و
نصفه ملحق بالاقل وفي مواخذة اي المجنون بضمان الافعال والاموال
كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والوجه

لا ينافيها لان المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة ولا يؤخذ بضمان الولاة
فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المقاصد فلا يصح اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو
المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لتحمل اعباء التكاليف ولمعرفة الحق
فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة تنافيه
لكون الامر فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض
نوع حتى يكون الصبي كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون
على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يوجد في الصبي الحد بعقل ولا يوجد
في الجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات
بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين
منقولتين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي
وبعده يصير صاحب اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل
السقوط عن البالغ بناء على ذلك العذر من الاهلية كنفس وجوب الايمان
فانه لا يحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان صار فرضا ولا يقضي عن
الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن
البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال
سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية
والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات
او عهدتها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر
ردته وكوجوب القتال حيث يسقط ايضا عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ با

٢١٦

للعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث
بقتله مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان
ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى
الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعقوبة عليه بل
لعدم اهليته للارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما بين في
قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا
للملك ويولى عليه اي على غيره للعجز عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان
العجز ينافي الولاية ويعرض عليه الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على وليه في حال
الجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها العته
وهو اختلال العقل اختلالا تاما او ناقصا بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ
كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب
بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون فلا وقف له على العلم اقتصر في عرض
الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام
على وليه لخلاصه مثلا والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل
فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون
مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما
من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي
وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في حقوق

الحق فاظهارها خلاف مع التنبيه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطاء تمامه في التوضيح
وقد يسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو اى النسيان ليس منافيا
للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا في حقوق العباد لانها محترمة
لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال
انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر
العبد اى وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر
مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اى وان لم يقع فيه
بتقصير فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من التشوق الى الاكل او لم يكن كترك
التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنا كما يذكر اخطارها
بالبال لاجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا
حتى لا يبطل صلوته لو لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة
لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو فتور
طبيعي غير اختياري يمنع العقل عن وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن
العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان
بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من
الجريان في الاعضاء وهو اى النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة
والباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اما الطبيعية كالتنفس ونحوه
فتحصل فيه يوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم
اخلال النوم بالذمة وبالاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا

بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على ثبوت
نفس الوجوب بقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته فيما تعتبر فيه الاختيار
حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور وبهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر
ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا بكذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه و
طلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق
حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اى اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد
واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولكن
في القهقهة من معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة
القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءته في الصلوة
تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان
الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنص المطلق الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة با
لقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في
النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها
الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذوي النهى عن

استعمال البدن فيامه حقيقة وهو وإن كان كالنوم في إبطال عباراته لأن
العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الأهلية ببقائه ولهذا كان
النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الأمراض مع أنه معصوم
عن الجنون لكنه فوق النوم وأشد منه في فوت الاختيار والقدرة لأن
النوم فترة طبيعية أصلية ولا يزيل أصل القدرة وإن أوجب العجز
عن استعمالها ويمكن إزالته بالتنبيه بخلاف الإغماء فإنه مزيل للقوى
وقد يزيل أصل العقل كإزالة الجنون فيبطل العبارات لكونه كالنوم و
يكون حدثا في الأحوال كلها أي في القيام والقعود والركوع والسجود
والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الأحوال لأنه بذاته
لا يوجب استرخاء المفاصل وندرته أي قلة وقوع الإغماء لا سيما في الصلوة
يمنع البناء يعني إذا انتقض الوضوء بالإغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها
قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما إذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير
تعمد فإنه يجوز له أن يبني على صلوته لأن النص بجواز البناء إنما ورد في
الحدث الغالب الوقوع وكذا قياسه لا يسقط واجبا أي شيئا من
الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة
كالجنون فإن حصل به الحرج بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط
كالجنون لا الصوم والزكوة فإنه لا يسقطهما لأنه نادر في شهر
أو سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن التصرف
تصرف الأحرار حكمي يعني أن الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل
الشهادة والقضاء والولاية والإمامة ونحو ذلك بقاء أي في حالة
البقاء فإنه شرع في الأصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فإن

الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم
النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين
كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء يعني أن الشارع جعل الرقيق ملكا
من غير نظر إلى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى أنه يبقى رقيقا
وإن أسلم وكان من المتقين وهو أي الرق لا يتجزى ثبوتا و
بقاء بأن يصير الجزء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لأنه أثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لا يتجزيان ولأن مجهول النسب المقر برق نصفه
رقيق كله في الحدود والإرث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حتى
لم يجعل الحر ولا نكاحه كالمرأتين ولا نصفه فإنه أمر اعتباري
ولا تجزي في الاعتبارات فلا يرد أن الكلام لا يتصور من النصف في
الأداء ورد الشهادة يجوز أن يكون لاشتراطها بحرية الكل فإنه لا ينافي
التجزي بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وفيه إشعار
لم يعتبر انقسامه إجماعا ولذا لم يلازمه البيان ولا البناء فما ذكره عليه
فأتى بتجزيها في التلويح أنا لا نسلم امتناع بقاء لأن وصف الملك
يقبل التجزي فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويحكم
العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا وكذا يثبت الشهادة والولاية
ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزي كالعتق فإنه قوة حكمية يصير به
المرء أهلا للمالكية أي لا يتجزى ولا معنى لتجزيه وكذا الإعتاق عندهما
لتلازمهما لعدم تجزي العتق اختلفوا في تجزي الإعتاق فذهب
أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى عدم تجزيه يعني أن إعتاق البعض
إعتاق الكل لأنه ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ

اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل
على جزء دون جزء لزم تجزي العتق فرضرورة فيعتق البعض عندهما حر مديون
تجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى التجزي لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا
تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز وكذا
ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق
لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت كفرا وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال الملك البعض فلا يستلزم العتق
لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال البعض الثاني عند نقله الى ملك اخر يكون ايجاد
بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعدد بل كما سقط ما بقي يثبت من
الشركة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان
العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان
كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية
والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا فيعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكون المكاتب يرد
الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لكونه ازالة للملك
لا الى احد فهو لا يحتمل الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك
الرقيق شيئا من المال ولو اذن له المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا له للتنافي
لتنافي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية
والمالكية مالا وما ليس بمال فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من
احكام ملك المال ولو باذن المولى بل ينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى

كنفل الامام استثني من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم فرع على الاول
بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون
المتعة وخص التسري بالذكر لانه فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فان لم يملكه
فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج فعتق
ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكن الاول كافيا لكون منافعه للمولى كما سبق فلا
تقدم لما لا اختيار بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له
واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا
كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح
صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ومنافعه ويمكن
ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى العتق
بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب
بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره ويتعدى اليه
ولا يكمل جهاده لما تبين ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من القرب
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي
الحديث انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم
بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب
من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اي غير المال
اذ ليس مملوكا من جهته كالدم والنكاح والحيوة والكلام فرع على الاول
بقوله فالمأذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي
فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من

التجارة فتعتد بها اذ فيه سائر الانواع وعنده يختص بالاذن فيه
كما في الوكالة ولنا ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو
البيع ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل
التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واداء في طريقه اليد و
اما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان
اليد ليست بمال ولكن اجيب عنه بان المقصود الاصلي من التصرفات ملك
اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله ويتعلق نكاحه اي اذا انكح العبد
بدون اذن مولاه يتعلق نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع
تعلق المهر بالسيد وصحة حجره عليه التحصنه من الزنا فانه هلاك
معنى لا صورة الا انه مالك وعلى الثالث بقوله ولا يملك المولى في قتله واتلاف حق
لانه مالك لهما فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود
والقصاص فيقام عليه كل منهما وكسرقة المستهلكة ماذونا او محجورا
اذ ليس فيهما الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يقبل في النفس والمال
اما محجورا فيصح عند الامام في القطع وبرد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وبرد في الرق لكونه منشأ عن
العجز ولكنه له كمال الحال في اهلية الكرامات فانه لو رث القدرة
والعزة فيهما مناف الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز
عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام
والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها

يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لان من
حيثية صار الاباق فيه كانه لا ذمة له اصلا ومن حيثية انه انسان مكلف
لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن
تحمل الدين بنفسها حتى لا يكون المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد
في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا يمكن
ان يستوفى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام
بل انه يصير في كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسبه بيع رقبته
ان امكن كما في دين لانه نما في ذمته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة
في الماذون ولان يختار المولى الفداء وكذا بيع المحجور فيما اقر به وكونه
المولى فتزوج بلا اذنه وقد دخل بها حتى وجب المهر بل يؤخر الى عتقه
وكالحل فان استفراش الحرائر واكثر ولا ازدواج والمحبة وتحصين
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه المجعول من باب الكرامة وكذا
اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الاربع حتى روعي عدم
الاقتصار في الشرع وهي في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى تنتصف
تنتصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الا اثنتين
حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح
الامة على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على
الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة وفرعه عطف
على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة
والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحد لا يتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب
الوجوب فوجها الى ما هو الاصل من بقاء الحل وكونها عدد الطلاق

لانتفاء المملوكية وعدد الانكحة لانتفاء المالكية اعتبر الطلاق بالنسا

اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لما ليم عليهن فاعتبر بهن في

الطلاق الذي يرفع لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة ومن القسم

حتى يكون للامة الثلث من القسم وكالعدة المثلثات لانه نعمة مبنية

على الحل فتتنصف كالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات فهي

في الرقيق ناقصة لانه لا يملك المال بل الا رقبة وانما يملك النكاح

فتنقص قيمته عن دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة

دراهم بخلاف المراة فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا

قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عند نا قلت او كثرت لا تزاد

على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في احكامه ليتوسل

به على الحرة استمتاعا وهو المهر في اقل ما يقطع به اليد التي عشرة

نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كان قيمته عشرين الفا

لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلابد من

ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة

التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد جزئي المالكية

وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يؤثر فيهما لان العبد في مالكية

النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت

بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المطلوب

بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه و

العبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي

هو اصل وهو كالتخفيف فاليد على المال لا تثبت مع صفة الرق اهل الحاجة

فيكون عند اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب

القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد جزئي المالكية

وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعم يتنصف

النقم اي العقاب يعني ان تحمل الذمة والحل وعددها من الكرامات

نعم فلما تنصف اكثرها تنصف النقم بالجناية على مولى النعم لان

النقم بالنعم فيتنصف الحد وحد فعليهن نصف ما على المحصنات

من العذاب ان امكن التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب

على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد و

الرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج

وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير

شاء او ابى فينافيها الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في

الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد

على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف

على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما

واسترقاقا فاما امان المأذون فليس من باب الولاية باعتبار

انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث

انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك السهم

فكان تصرفا سائرا به فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ

في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى

في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه

يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية

فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد
والشافعي رحمهما الله تعالى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقـ
اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان
والعبد المحجور لا يملك القتال فكذا ما هو من توابعه والرق ايضا
ينافي ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال
لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات
والمحارم لان الصلة كالهبة فلا تجب الدية في جنايته خطأ لانها صلة
في حق الجاني اذ ليس في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض
ولم يجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها بخلاف
بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل
والدية اذا كانت القتل لان الدم لا يتمول ولا عاقلة له ولو لم تجب
عليه لم تتحمل العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية
بل وجب دفعه جزاء لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا
ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس
المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون
كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة
اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع
في دار الحرب وجب الاثم فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية
وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فانهما ثابتان في العصمة
فيقتل الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمة

والمالية لا تخل بهما ومنها الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا
دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت تسع سنين
والنفاس هو الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض
وحكم ما بين ولادتي بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض
لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة
عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
وكذا للصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والجنابة والحرج اي لكان
في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب
قضاؤها اي الصلوة دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة
ومنها المرض المراد به غير ما يبعث الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية
اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق
العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه
لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه
وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اي المرض يوجب العجز فشرعت العبادات
معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة اذ ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة والصوم
وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما ظهر انه
سبب موته جعل علة للخلافة اي خلافة الوارث والغريم في المال فكان
اي المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء

الدين مستغرقا بالدين فيخلفه الغريم في المال فيوجب المرض الحجر على المريض
اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض فان
الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو مرض عن اصله لانه يحصل بضعف
القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت
الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به
متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة حقهما اي حق الوارث والغريم
وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم اذا استغرق الدين
ومقدار الدين اذا لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق
حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق
به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله
لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك
اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة
وبيع المحاباة يصح في الحال لان ركن التصرف صدر من اهله ووقع في
المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا يحكم به ثم ينقض ذلك التصرف ان
احتيج اليه اي الى نقضه وكل ما لا يحتمله اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث
لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على حق وارث او على حق غريم فان كان على الميت
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل
وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين
فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اي الاعتاق من الراهن حيث
ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة لا اليد ولكونها [illegible]

المريض وهي تمليك مال الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان
لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية
بهما اي الصلة والاداء حقه تعالى المالي لوجوب سبب الحجر عن التبرع في
هذه الاشياء تبرعات لكنها استحسانا اي يملك التصرفات من
الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة
على اعمالكم فضعوه حيث شئتم وما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث
شرعه الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت الاية ثم نسخ هذه الاية وتولاها اي انتصب لبيانها حيث
قال يوصيكم الله في اولادكم الاية وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية للوارث صورة
بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا يصح
اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال لشيء مما تعلق به حق الوارث وهو
المالية كما اذا باع من الاجنبي ولذا اذا اثر بعض ورثته بعينه من
اعيان ماله فيكون ذلك ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صور
الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا
بالعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم
له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم
الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية
وشبهة الحرام حرام واعترض بان نفي الشارع في الثلثين [illegible] الكل

فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام
لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة
القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام
الاخرة واما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب
ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من
الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة
بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح
بسبب المعاصي وارتكاب القبائح وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة
وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام
كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع
فيه للخروج والحيوة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى
احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى
يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثاني
لقلته الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من
قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات
ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وفيها انه
فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة
اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني

المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع و
المغصوب والموت يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلاة
فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه
فيه نظرا له ويسقط ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمة الميت
لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها
الى الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح يصير ذمته كاملة
فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة
بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور
حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ به في الحال لان ذمته في نفسها
كاملة لحيوته وتكليفه وانما ضمن المالية اليها في حق المولى حتى
يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا بالعين
كالودائع والمغصوب لان فعله فيه غير حق وانما الحق في حقوق
العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له اي له ان يأخذه بنفسه
بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط
ما شرع له لحاجته لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة
فيبقى ما تنقضي به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على دينه
لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليه كما ان لباسه حال حيوته
مقدم على دينه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين
اما اذا كان حق الغير فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها
الى التجهيز ثم يقدم دينه على وصاياه لانه اهم من الوصية

لان الدين حائل بينه وبين ورثته ثم يقدم وصاياه من ثلثه اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهو من الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المالكية وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى ثم وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف وكذا انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظر الى متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا وكذا ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية فيعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذي به اهله وكذا ايضا قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا خلاف حيث لم يكن

لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطل اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية بسمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى بقائها الا انها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له ولكن بقي ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه لان قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص وكذا يصح عفوه حال حيوة المورث لا كما الى ابراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض مما شرع له كان درك الثار وانه يشمل حيوة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل بخصوص قتلهم وكذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه بطل الصلح ولا يضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء فعل واحد وهو لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا استوفى

احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف في خالص حقه وكذا
قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في الخالص
حقه لان حق الصغير وانما الابهام الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال
العفو عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو
هنا موهوم ولا عبرة بتوهم بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير
بالاحتمال فيصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث
القصاص ايضا عنده اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت
ابتداء لهم حتى لم ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض
فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب يكلف
ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت
لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق
احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما
فموروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف
حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما
هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او با
لعفو فالمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون
وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
حوايج الميت للورثة خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ
قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان
سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل

اما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم
قولهم هنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل الا اذا
انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة فح
يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه
حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا
ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه
للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فارق الخلف الاصل لاختلاف
حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة
والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند
اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد
استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب
للورثة ابتداء لكن سببه انعقد لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها
اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح
ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان اما النوع
الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها
بالمباشرة كاكتساب السكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف
ايضا كالاول منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به
كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول
الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فانه كان مع اعتقاد النقيض

مركب ولا انبساط وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام ياتي الاول
بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح
البراهين القطعية وقد ورد بانهم كفروا بعد معرفة الحق كما قال الله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكرونه جحودا
واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فمثل
هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل
فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يوجد بجحده
جهل ظاهر وفيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل
كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل
الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتسمية الجهل
المعاند بجهل تسمية لفعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
فان تركهم الاقرار وتظاهرهم الانكار بسبب عن جهلهم بوخامة
عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية لانه
قد ديانته اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان
مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي ديانته في
حكم يقبله اي التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم
وما يدينون ودافعة للخطاب اي دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا
لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعنادهم كان الخطاب
لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند

الياس فيثبت بناء على ما ذكرنا من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير
باتلافهما وجواز بيعهما ونحوهما اي نحو المذكورات كهبة الخمر والخنزير
بهما والتصدق بهما واخذ العشر من قيمتهما وكذا الخنزير وصح
لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به اي اعتقدوا جواز
النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان من وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم
يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا
صح هذا النكاح لا يكون الوطء زنا فيحد قاذفه وتجب النفقة بذلك
النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان
كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برفع
احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا
اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون
دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع
الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز
نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث
في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة
الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع واما الربوا فمستثنى عنه جواب
اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه
يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين
الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال
الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وكاستحلالهم الزنا كحلالهم

الدنيا كونه محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او المستثنى عن
العهود يعني ان الربا مستثنى عن عهودهم قال عليه السلام الا من اربى
فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب شاملا عنهم في حقه ويكون الذمي
يفعله واما جهل كذلك اي لا يصلح عذرا لكنه اي هذا الجهل دونه اي
ادنى من الاول وهو الامثلة الاولى كجهل ذي الهوى كالفلاسفة والمعتزلة
بصفات الله تعالى اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات في
الخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل
في الفاعل من اتصافه بالمصدر كالهيئة المتحركة المحسوسة واما العلم بمعنى
المصدر كالذي يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه في
موضع تحقيقه علم الكلام واحكام الآخرة اي كجهل ذي الهوى بالاحكام
المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم
لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو
ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل
الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وهو موضع استيفاء الكلام
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التاويل للادلة كان
دون جهل الكافر ولا ظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا نترك
على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع والمثال الثالث كجهل الباغي و
هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وله شوكة ظاهرة فيضمن الباغي
بالاتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه بالاسلام الا اذا كان له
اي الباغي منعة اي شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا

وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكن
يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد
انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا اثر لها
في حق الشارع ولا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض علينا بالقتال وقيل انما اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما
تجب بطريق الدفع والعبارة للاخير والاشارة اليه فتامل ويجب علينا
ايضا قتل اسيرهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال
قتل وجرحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الاثم عن الطرفين
اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه لان الاسلام
جامع والقتل حق وكذا العكس لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت
على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو زعم
حقه لو لم يعلمه ان بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرث بحال لان اعتقاده و
تاويله ليس حجة على العادل ولا ضمان لماله المتلف عطف على السقوط فان
الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق
ان الآخر على الباطل يثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان
بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفا من كل وجه لثبت الملك
كاستيلاء الكفار بلا ضمان ولو اتحدت لكنه لم يثبت الملك ووجب الضمان
فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد
الملك بالمتلف لانه اذا انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة

في ايديها نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث كجهل المخالف في اجتهاده
الكتاب الغير المطوي الدلالة والآفيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة
قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالتحليل
بدون الوطي على قوله سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة
المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ
وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارة
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص بعد عفو شريكه
اي اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص كل واحد على
الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني كجهل
من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع
الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب
والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطي بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان
الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس
بدليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة
الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف حكمه لمانع
كوطي جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت
انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف
تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط هو الدليل لا يتفاوت

بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا
كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا
حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه
القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل
عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه وكمسلم
في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم
اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه مأذون فانه لا يصير وكيلا
ولا مأذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى
حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي
لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق وتعذ يلزم الوكيل والعبد حقوق
العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن
دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المخاطب قبل علمه فاولى
ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل والعبد المأذون بالعزل
من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فانه
عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على انه يلزم تصرفه على الموكل والعبد على انه يقضي دينه من كسبه
ورقبته وكجهل المولى لجناية العبد فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين
الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم

بما يصير مختار الغطاء وكذا لم يعلم بها وتصرف فلا بل ان يجب عليه الاقل من
الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل
بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت
له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد
ببيعها ومنها السكر وهو غفلة بسرور بسبب امتلاء الدماغ من
الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا ينافي اهلية
الخطاب وعنده مكتسبا لكون الشرب الذي سببه اختياريا وهو
حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء او بما يتخذ من
الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجأ فيمنع كالاغماء اي كما
يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع والشراء
ونحو ذلك لانه من جنس اللهو حتى لو اخذ به فصار من اقسام
المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو
السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي
هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
وهذا الخطاب حال السكر لانه نهي عن التقرب من الصلوة حال
السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة و
لان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها
حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب
الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل

الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من
الصوم والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها
ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو
ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل
الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى
على لسانه عكسه لا يرتد وكذا ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص و
القذف اي باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف في حال السكر اما
الاول فلانه لا يصح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان
السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمله اي الرجوع كالاقرار
بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر و
السرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على
شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقرار بها وحده اي حد
السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذيانا متفق
عليه في عدم وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم
الحد بالاقرار بما يوجب الخالص وزاد الامام ابو حنيفة رحمه الله في باب
الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض
اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ
به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما يراد به معنى حقيقي

والمجاز بل يراد بها غير افادة الغرض وفي الاسلام بان يريد باللفظ ما لم يوضع له بل يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اول الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي كما يرد في التلويح وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به اي شرطه ان يكون شرطا ملفوظا من الجانبين في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد لانه لو ذكر فيه لا حصل مقصودهما لان غرضهما ان البيع هازلا ان ينعقد البيع بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث يشترط فيه وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا الاختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء والارادة والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختاره ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى فالتصرفات اما اخبارات او انشاءات لان التصرف ان كان لاحداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات اما ما يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما

او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فنشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعينها الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو امارة تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب الاية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل لا ينافيه لعدم الرضاء بالحكم وكذا الاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلن ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الاسلام هو التصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمها لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد بان يتفقا قبل البيع ان نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وتعاقدنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين مؤبدا

لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار فيفسد العقد كما في
الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك في سائر البيوع الفاسدة
لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة
احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكون
الصحة متوقفا على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة
احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بـ
الخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاجياز ولم يجيزا
النقض وبعد ما قال ولو اجازاه في الثلثة جاز الا ان اجاز اي احدهما وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا
على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عنده اي عند
الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم
المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الثابت فيه فاعتبار العقد فيه اولى
من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية
بان بنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بـا
لنفع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة
واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من باب الترجيح واجيب عن
هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما
يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا يغيره ههنا لان احدهما يدعي عدم المضي فا
لعقد باعتبار اصله الجد واللزوم بلا معارض فيكون ناسخا للمواضعة
السابقة وان تواضعا في البدل بان تواضعا سرا على البيع بـا
لف درهم على ان يكون الثمن الفا درهم حقيقة او تواضعا في جنسه

بان تواضعا سرا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن بالف درهم
فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين اي الوجه الاول والثاني في العدد
والثالث الهزل في الجنس وصورهما اذا اتفقا على البناء على الهزل او كانا
عنه اي على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر
بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق حكم
بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا
لينعقد البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جدا في اصله وهو
يقتضي ان لا يفسد فالترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما
العبرة بظاهر العقد في صورة الوجه الثاني وبالمواضعة في صورة الوجه الاول
الا عند اعراضهما اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال
وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل
في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح
العقد بالفين من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر العمل
بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط لو لم يكن له طالب من
جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه فهو يبطل العقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف
على قوله فان احتمل العقد الفسخ بمعنى انه لا يجري فيه الاتفاق والاقالة وهي
ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال اصلا او يثبت بدونه شرطا وذكرا و
الاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فتكون الاقسام بعضها
ثلثة ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر

صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة في
بين المولى والعبد بأن يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع
الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بأن يعلق طلاقها او عتقه
بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكل صحيح
والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان
اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما
بني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لانه عامل
راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم
التراخي الحكم في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه
واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان
المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض
وانه لا يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي
مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في
الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد
لازم ويجب مهر المثل للحديث او في قدر البدل بان يتواضعا
على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض
عن الهزل والبناء على الاظهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على
الهزل فالف اما عندهما فظ كما في البيع واما عند ابي حنيفة

رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل
في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه ملحق بالايجاب
لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف المهر في النكاح فانه انما
شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود الحل في الجانبين
لمصالح النسل والتناسل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من الاعراض
والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فيقبل المهر الف وهو رواية محمد
عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن ملحق بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن
ويقبل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه رحمهما الله قياسا على البيع او جنسه
عطف على قوله في قدر البدل اي الهزل لا يكون في جنس البدل ففي الاعراض
اي صورة الاتفاق على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء
يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى وجوب المسمى
لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع
فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون
تسمية المهر وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف
في الاعراض والبناء روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان
المسمى عملا بالهزل لا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما
بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف عنه رحمه الله تعالى المسمى قياسا
على البيع وعندهما الالف مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لاتحاد المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي مما لا يحتمل

الفسخ مما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدونه الذكر كالخلع ونحوه يعني
الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل
او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن
بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار
على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما ففي صورة
الاتفاق على الاعراض والاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف
في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على
المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما
لان قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وفي ذلك اذا قال
الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام
بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم
وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر
للهزل في ذلك فلو قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرفات كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر
في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وثبوت ضمنا
للطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر
فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست
في حق الثبوت فلا يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل وانه اصل والمال
وقف الاباء في الاصالة يعني الثبوت بوجوب الذكر وتوقف وقوع الطلاق على
مشيتها اي ارادة المرأة الطلاق عنده لا كما هو الحال في المواضعة بناء على ان

الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع ومنها اي الهزل يبطل الابراء اي
ابراء الغريم وكذا التعجيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل
كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل المواثبة
بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اي بعد
طلب المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم
من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين
على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم ويبطل بالخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم
التسليم ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فانه السفيه باختياره يعمل على
خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وانما
لمعنيين احدهما انه وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب
الشرع والعقل مع بقائه بخلاف العته فيتناول ارتكاب المحظور وكذا الاسراف
هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو كان منهما عافية و
او كان مشروعا ومحمودا باصله فان البر والاحسان ... الاسراف في الطعام
وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والتمييز
الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيطالب
بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات
لانه انما يخل بالتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى على اهل الحقوق وفي
التصرفات بطريق الاولى واتفقوا على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء الآية الى خمس وعشرين سنة عنده لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم
بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال فان آنستم منهم رشدا اي ابصرتم وعلمتم
فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم ولكن سنه

الى ان الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن
الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء جداً ذلك وهو لا ينفك عن
الرشد الا نادرا واقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نسي منه الرشد او لم يونس
ثم اختلفا اي بعد الاتفاق على منع المال ممن بلغ سفيها اختلفا في حجر من
سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز الامام
الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب
فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية
وهي بالتمييز ولا سفه لا يوجب نقصانا تاما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
ولهذا يخاطب بعقوبة الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في
الطلاق والعتاق والنذر والنكاح واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي
تندرئ بالشبهات مع ان خطر النفس اشد من خطر المال وجوزاه اي الحجر
فيما يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين
اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل النفس وعفوها عن المؤمن في
الآخرة من الله تعالى في الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني
فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه وتلافه يصير ضيعة
لديونه الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال الا لالكل فيقتصر على
المسلمين ويكون على بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه و
للمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن
ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال العبارة اذ البيانة باب

فصل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع
المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام
ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام
وهو ظ لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة
ما اقلها التحرك واستدامته مطلقا اي ولو حصل المشقة او لا بخلاف
المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره الصوم كالجرب
ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات
الاربع اي يسقط السفر اداء شطر ذوات الاربع من الصلوات
حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعي حكم يثبت الرخص للمسافر والاختيار له ان شاء
صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزم
الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء
احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر
بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا
يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان
السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير
بحال الوقت ثم السفر ايضا في تاخير وجوب اداء الصوم الى ادراك
عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه اي السفر
لكونه اختياريا مكتسبا للعبد غير موجب ضرورة لازمة تدعو
الى الافطار بعد تحقق لا داع فانه قادر على الصوم من غير ان يتحمل

لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح صائما وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا
لمقيم صائم سافر في نهار رمضان قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية
اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر
وجوبه عليه ولكن تسقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب
المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه موجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في
اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم في نهار
رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب عن غير
اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر
حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه وانه
اي السفر ثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين انهم
ترخصوا برخص المسافر عند خروجهم من العمران والقياس ان لا يثبت احكامه
الا بعد مضي المسيرة لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفي الاقامة
قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اي موضع الاقامة
يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة تصح وان كان في غير موضع الاقامة ولو
نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر
وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد
الصواب واخرى على ما ليس بعمد ومن قتل مؤمنا خطاء فقد وقع عن
اي الخطاء وهو المراد هنا وفسره بالفعل من غير قصد صحيح غير تام كما اذا رمى

صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه
قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
لوجود قصد ما اقله ترك التثبت وبذا عد في الكسبية وهو لا ينافيهما اي
الاهليتين لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في
سقوط حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد
بذل الوسع كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من
حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا
ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا
تجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان
لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه
الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو
باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا
لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان
فانه لو تلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال
انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع
بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل حتى
لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل المال لا جزاء
الفعل كما في جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل
المحل ولذلك تتعدد بتعدد القاتل لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على
العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل بمال
وبني الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها مبنية جزاء الفعل

اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الذي هو
الكفارة بخلاف العفو وتصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالسة
فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه ولا اعتبار
بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام القصد بالعقل بلا سهو
وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه
ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان البلوغ انما قام
مقام القصد عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره
الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها وكذا عدم القصد في النائم وعدم
الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامه بل جعل الحكم
متعلقا بحقيقته وينبغي ان ينعقد بيعه بلا انفاذ لو صدقه خصمه يعني
اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا
العبد منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه
يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع
المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري وفقد الرضى لعدم
الرضاء ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان
الاول ما يعدم الرضى وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر
وظاهر ان الاكراه يعدمه واما الاختيار فهو القصد الى امر متردد في الممكن
بترجيحه على الاخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي
لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس
او اتلاف العضو فانه حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه هو الملجئ

اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس
او العضو والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا
في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب او نحوهما مما يوجب عدم
الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل ربما يغتمون بالضرب
او الحبس فالضرب الخفيف لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس
ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا
يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه
او ابنه او نحو عشيرة قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من
يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمه وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء اعدم
الرضاء او افسد الاختيار او لا لا ينافيهما اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب
الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب
رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء
يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام في
كل ذلك من اسباب الخطاب حتى يوجر المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم
او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من
الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما
سبق من الوجهين وفيه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل
ولو فعله اي ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به في
ان افسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب
المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف

فاذا عارضه اى الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
يرجح اى الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم فى مقابلة الصحيح ان
امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير
كما سيأتى والا اى وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار
وسائر الاقوال كما سيأتى ايضا بقى الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد
فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين
ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع فى بيان التصرفات بحسب هذين
القسمين فقال ففى الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره
عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه
مباشرة ذلك الفعل بنفسه واذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففى
الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حتى
على وجه لا يبقى باحكامها بالضرورة عليه اى على المتكلم فان كان القول
مما لا ينفسخ اى لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك
القول والمراد حكمه به اى بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور
العشرة التى يجمعها قوله انما كل طلاق عتاق ونكاح ورجعة وعفو
قصاص ويمين كذا النذر ظهار وايلاء وفىء فهذه تصح مع الاكراه
عندنا عشرة فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الاختيار
دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه يصح لانها لا تبطل
بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل
بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف

او حبس على قبولها مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق
على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة تطلق لوجود الطلاق
من الزوج والقبول من الزوجة بدون رضاها اى بدون لزوم المال عليها لانه
موقوف على الرضاء ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال فان اكره
الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان اى الطلاق والمال اما الاول فلان
الاكراه لا يمنعه واما الثانى فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم من البينونة
والا اى وان لم يكن مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ
ويتوقف عليه فسد اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن
اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اى الاجارة و
امثالهما ولا يصح بالاكراه الملجئ او غيره الاقارير كلها اى من المال وا
وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه
عليها قسمان بعضها كالاول فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل فيقتصر
على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع
الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث انه اكل كما اذا اكره الصائم
صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من
حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير ففيه اختلفت الروايات فى الضمان
على ايهما وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان
العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور و
بعضها اى ليس كالاول بل فيه احتمال كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان
لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا فان لزم من
آليته تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اى كما فى الاقوال

ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه با
لنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل جنايته في محل
معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها ولهما مثالان لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه محرم محرما
على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام
نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن
آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية
مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي تسليم المبيع فيقتصر
التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل
التسليم بانه يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك
الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم
الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد
البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وكذا اي وان لم يلزم من التقرير تبديل محل
الجناية ينسب الحكم الى الحامل ابتداء لانتقال الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض
المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الحكم الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان
المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط اي بلا مشاركة الفاعل
للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط

لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى
الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا
الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل
معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني
على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل الجناية لانها
تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلطاعته
المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله في الحرمة ثم ان انواع ما
فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب
شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها
عند الاختيار فانها تكون حراما او مباحا او رخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل
السقوط اولا وكلا اما ان تحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع
فنوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والنوع الثالث اما في حقوقه تعالى او حقوق العباد فحقوقه تعالى اما
ان تحتمل السقوط اولا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة
الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع
على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف
الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل والقطع على قطع طرف الغير اثم
لو قطع لان لطرف المؤمن مع الحرمة ما للنفس والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه

على الزنا اثم ان فعل لأن فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة
الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا
المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخص
في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولكن لا يسقط الاثم في
الحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ من
الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى عن تحريم الميتة
ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار
وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لان فيه
خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل
اثم ان علم انه كان عالما بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم سقوطها
فيرجى ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح
المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه
غير الملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة
اي لا يحل متعلقها لكن يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي
اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى اي متعلقة بها يعني كون ذلك حراما
التي لا تحتمل السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه
عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو تركه الايمان الذي هو حق الله
تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما

ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فان الاكراه
على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
التي هو تفصيل الوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكون الصلوة حقا من حقوق
الله تعالى محتملا للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من
العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من
الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى
لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لكان الاجراء
كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى فلو امتنع يفوت حقه في النفس
صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان
فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق
العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام
مع كونه حراما وان صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى
واذا علم نفد ترخص لاذى صيانة للا على ذكر بسائر حقوقه تعالى كافساد
الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما في حقوق العباد عطف
على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق
العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بتلك
العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة
حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال
لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته
اليه فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا

لبذله نفسه لدفع الظلم عنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع
عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقال الا كان يجيء
ان شاء الله تعالى وحكم اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق
العباد حكم ما في حقوقه تعالى اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها
لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا الخاتمة في الاجتهاد لما
كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريقه لذلك
هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة
تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع اى بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي
الفرعي عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج
بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بسلوك الحجية
وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا النوع
على قول من لا يرى تجزي الاجتهاد كما هو الصحيح على ما سيأتي ان
شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجتهد كما قال القوم لان فيه
دورا لان الفقيه مرادف للمجتهد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد
في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرطه مطلقا وهو المستقل
بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله وانما قيد بالمطلق
لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول معلومة لان استنباطه على حسبها ان يحوي
علم الكتاب اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى مفرداته وتركيبا
فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما
بمعانيه شرعا كسوقه لحكم كانت مفهومات الالفاظ ومنطوقات الاحكام واقسامه

من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه
ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليه وان يحوي علم السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة
واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اى طريق وصولها
الينا من تواتر او غيره ويدخل فيه معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق
بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوي علم موارد الاجماع
لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتوقف عليه الا ان منصب
الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسته الفروع فهي طريقه في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها المقبولة والمردودة منها وحكمه اى حكم الاجتهاد
الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطاء في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات
اصولا او فروعا واذا كان فيه احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على
ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا
في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه
اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المعلوم يعني ان المجتهد
مكلف باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم ورد لهم ثانيا
قلنا الاجتهاد في الحكم كالتحري اى مثل الاجتهاد في امر القبلة يعني ان اجتهاد المجتهد
في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند اشتباهها في الجهات اى في امر القبلة

متعددا اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما ادى فرضه بل اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد لا باصابة الحق يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نعلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلوة من اقتدى بالامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المقتدي لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته

يدل على حقية مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ لكعبة صلوته فلسقوط الاصابة الحق عند الله تعالى بل كونها اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة وكذا ان الحق لو تعدد لزم ان يكون اذا تغير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد وكذا اذا قلد المقلد مجتهدا وخالفه الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهذا اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبويات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لانه لا يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول الدليل الالزامي شرعا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل وقد اخذ عليه بدر فلا اقل من

ان لا يؤدى الى الثواب وقيل لا اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء
وهو اختيار الشيخ ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث يعنى ان الخطاء
المذكور فى الحديث السابق مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل والخطاء
الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به فى
الاصول يعنى لا نم ولا ان اقتضاء المطلق الكامل يعتد به فى مسائل
الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقط تخلف هنا مقتضاه الذى هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان
الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء
على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه
اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس
عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون
طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطاء المجتهد بتقصير منه
وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق
الصواب بين فى زعم الطاعن وهل اى الاجتهاد لا يتجزى اعلم
انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط
هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا التجوز اولا لو لزم العلم بجميع
المآخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازم لكن قد ثبت من
المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات
هذه المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نم انه لا
تجوز انه يعرض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم الحال

للفقيه الواجب التفكر لتشويشه او استدعائه زمانا وعن
الثانى انا لا نم ذلك لجواز تعلقها بالا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم اى بعلمه
فى الحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفى المحيط
بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وذلك ان كلاما لا يعلمه يحتمل كونه
مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما
يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع ما
التى قدرها الائمة وضم كلا الى جنسها فيحصل ظن عدم المانع والقدر
بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه
غير متجز هو الصواب المروى عن الامام رحمه الله فى حد الفقه ان
الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض
الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى
هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات
فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه كشكاية
او حكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصوره
للخواص والمراد بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها
على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل
حكم شرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من
المجتهد فقد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام عنا
ثنايا عرائس الكلام التى صحتها ماشطة العقل ببنان
الافهام وكشفها ظلل البيان فى الاعلام لبيان العبارات ولكن

دانسته که اکابر علمادن ... شاه جمع ايدوب ... مختصر ... تأليف ايدوب ... حروف تهجي اوزره ...
... تأليف ... اول حرفنه نظر ايده ... فافهم رحمه الله تعالى

ا مرادنه ايره
ب راحت اوله
ت اهل منصب اوله
ث خصومت بوله
ج ...
ح ...
خ مرادنه ايرهم

الاقلام ليلة الجمعة السابعة والعشرين من رمضان
المبارك سنة خمسمائة وثمانية وقد اتفق الفراغ من كتب
هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب يوم التاسع عشر من رمضان
المبارك كما وقع ذلك من مصنفه في سنة ١٠٨٩ من الهجرة
النبوية عليه افضل التحية على يد اضعف
محمد بن محمود الشهير باستانكوي
ختم الله حاله بالحسنى
بشر لهم النعم زيادة
بحرمة النبي واله الكرام
كتبه من اوله الى
آخره الحقير
على ...
وعليه افضل السلام

الامين كما ... الشارح ... كتبه الفقير

اتفاق الملك ... لا يقع الا على الحق ... حرره الفقير

ما فيه من المعاني ... بلا اخلال كتبه الفقير

ما فيه كما فيه ... محيط بما فيه ...

قولهم حق يرجون ... لا ... الحق ... حرره الفقير

قولهم حق خلافهم باطل يرجون ... الحق فيبطل الباطل

حسب الحال على هذا المنوال